OBRAS

DE

ISMAEL QUILES S. J.

(19)

LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA TOMISTA



EDICIONES *Depalma* BUENOS AIRES

LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA TOMISTA

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S.J.

19

LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA TOMISTA

2ª edición



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

1990

ISBN 950-14-0009-3 (ob. compl.)
ISBN 950-14-0556-7 (vol. 19)

EDICIONES *Depalma* BUENOS AIRES

Talcahuano 494



PRÓLOGO PARA ESTA EDICIÓN (1946-1990)

Hace 44 años que firmamos el Prólogo de la primera edición *de esta obra, el 17 de marzo de 1946, entonces festividad de Santo Tomás de Aquino.*

El hecho de que publicáramos un denso volumen dedicado a la Esencia de la filosofía tomista *(es decir, a su metafísica), muestra el aprecio que tenemos por la filosofía del Doctor Angélico y el valor que le reconocemos como concepción de conjunto en un amplio sistema de las cuestiones fundamentales acerca del universo, el hombre y Dios. Sobre todo, por su solidez en orden a acceder a la revelación sobrenatural del cristianismo, la buena nueva de la salvación del hombre, elevado a una gracia superior a su naturaleza.*

La importancia que atribuímos al pensamiento de Santo Tomás aparece en los diversos estudios y comentarios que hemos dedicado a sus obras, mencionados a continuación:

— Suma teológica de Santo Tomás de Aquino *(Selección con introducción y notas), 1942.*

— Tratado de la unidad del entendimiento, contra los averroístas, de Santo Tomás de Aquino *(Texto latino, versión castellana, introducción y notas), 1946.*

— Suma contra los gentiles, de Santo Tomás de Aquino *(1ª traducción castellana por M. M. Bergadá. Introducción y notas por I. Quiles (4 volúmenes), 1951.*

— Suma teológica de Santo Tomás de Aquino *(Edición completa de 20 vols.), 1944-1951. (Iniciada por L. Castellani, continuada a partir del tomo VI por I. Quiles, con excepción de los tomos XIII y XIV, preparados por A. Enis).*

Como era de esperar, desde 1946 hasta hoy la filosofía actual, que ha recorrido casi medio siglo, se ha desplegado en movimientos, algunos de ellos de gran importancia, que han tenido el correspondiente impacto en la filosofía y la teología cristiana y por supuesto en la tomista.

Señalaremos primero, no porque sea de mayor valor, sino porque nos atañe más de cerca, cómo hemos vivido en nuestro personal filosofar, la correspondiente evolución del tomismo en este tiempo. Luego confrontaremos el impacto que para el tomismo han significado los dos movimientos filosóficos que, a nuestro parecer, han tenido mayor influencia en el mundo: el existencialismo y la fenomenología.

I. Nuestro pensamiento filosófico.

Cuando publicamos La esencia de la filosofía tomista, *no habíamos llegado a concretar lo que para nosotros iba a ser la concepción central de la filosofía: la esencia del hombre como* in-sistencia *(1948-1949).*

En esta intuición filosófica mantenemos las tesis de la filosofía tradicional escolástico-tomista, especialmente su realismo metafísico moderado y el horizonte de la trascendencia respecto del hombre y del cosmos en general.

Pero, ponemos en el centro de la filosofía al hombre, tomando como punto de partida la "experiencia humana" y como "método" el análisis sistemático de los datos inmediatos que aparecen en dicha experiencia. Ella daba una base más sólida y, en todo caso, más complementaria para el realismo metafísico que el método clásico, el cual parte de la abstracción del concepto del ser y se apoya en la deducción racional, en una ulterior instancia.

Ya en nuestra obra La persona humana *(1942) y el opúsculo* Filosofar y vivir *(1948), habíamos subrayado el valor de la experiencia humana combinada con el de la metafísica racional, y acentuado el concepto de una filosofía vivencial, en la cual se van acercando el conocimiento y la vida, ya que la filosofía, en todo caso, es el conocimien-*

to, la toma de conciencia de la realidad presente al hombre, comenzando por la del sí mismo. Recordemos que el mismo Santo Tomás observa que en todo conocimiento está siempre presente el sujeto de él (ver nuestra Antropología filosófica in-sistencial, *p. 340, y las citas de Sto. Tomás: S. Th., I, q.89, a.1; De Verit., 1.9; In I Sent. d.j, q.2, a.2 ad 2).*

Los estudios que realizamos sobre existencialismo (Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Marcel y Lavelle), nos mostraron la insuficiencia de las respuestas presentadas por dichos autores al problema, bien planteado, del hombre individual, y confirmaron nuestras primeras conclusiones de La persona humana, *en las cuales señalamos en la experiencia humana la base sólida realista para la respuesta sobre la esencia del hombre.*

Los estudios que al respecto fuimos realizando, en los cuales, en parte, utilizamos algunos elementos de las filosofías orientales, los citamos en la bibliografía, pero aquí debemos mencionar los más importantes:

— *Más allá del existencialismo; Tres lecciones de metafísica in-sistencial; La esencia del hombre (estos tres estudios están incluídos en la obra* Antropología filosófica insistencial *(1978).*

— *Filosofía de la educación personalista (1981).*

— *Filosofía de la persona según Karol Wojtyla (1987).*

II. El tomismo y el existencialismo.

El existencialismo, contemplado por los escolásticos (y, entre ellos, de modo especial, los tomistas), con gran reserva, no sólo en sus formas, irracional y atea, sino en las que dejaban abierta la existencia humana a la trascendencia, como Jaspers, Marcel, Lavelle..., fue un movimiento preponderante entre los años 1930 y 1960.

Pero en la década de los años 40 el tomismo acusó un profundo impacto, en algunos de rechazo total, en otros al revés, de una reacción que intentaba encontrar en el tomismo el auténtico existencialismo. Algunos, como Troisfon-

taines y De Finance, utilizaron elementos de la existencia para corroborar con argumentos más vitales la concepción tradicional del hombre, propia de la filosofía y teología cristianas.

Pero, quien abrió el camino a una interpretación "existencialista" del tomismo fue Étienne Gilson, con su obra L'Être et l'Essence *(Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris, 1948), en la cual presenta la teoría del* esse *(existencia) como* actus purus essendi, *señalando el desvío de la tradición tomista por su interpretación esencialista, debida, sobre todo, al clásico intérprete de Santo Tomás, el cardenal Cayetano (Tomás de Vio, cardenal Cayetano, 1469-1534. Ver sus obras:* De ente et essentia *y* Comentarios a la Suma teológica de Santo Tomás).

Gilson parece no reconocer en Dios más que un acto puro de existencia sin una esencia propiamente tal. Ver, en la obra citada, especialmente capítulo III, "L'être et l'existence", y IV, "L'essence contre l'existence" (ps. 78-140).

Una crítica a Gilson, muy ajustada, que muestra la contradicción que implica un esse purum *sin su esencia, ha sido realizada por Josef Seifert,* Essence and existence. A new foundation of classical metaphysics on the basis of "phenomenological realism" and a critical investigation of existentialist thomism" *("Aletheia. An International Journal of Philosophy", vol. 1, 2, Theme: Metaphysics, Univ. of Dallas Press, 1977, ps. 371-469).*

III. El tomismo y la fenomenología.

Otro movimiento filosófico que ha impactado a los tomistas es la fenomenología. Por una parte aparecieron pronto tomistas estrictos que rechazaban el método fenomenológico, como incapaz de fundamentar un conocimiento ontológico y, más aún, metafísico. Tal es el caso del mismo Étienne Gilson, en su obra citada (ver "Conclusión", p. 327). Sin embargo, otros han encontrado en la fenomenología un método que puede fundar mejor las mismas tesis centrales

del tomismo. Como es natural, debe purificarse el método fenomenológico del subjetivismo trascendental que le confirió Husserl en sus últimas obras, y asumir con su sentido literal el principio que busca "la vuelta a las cosas mismas" (Zurück zu den Sachenselbst, *p. 7).*

En este punto, el mejor testigo ha sido Karol Wojtyla (Juan Pablo II), quien en su obra Osoba i Czyn, *en polaco (traducción inglesa* The acting person, *y española,* Persona y acción), *declara en el "Prefacio" abiertamente: "Esta presentación del problema, completamente nueva en relación a la filosofía tradicional (y por filosofía tradicional entendemos aquí la filosofía precartesiana y, sobre todo, la herencia de Aristóteles, y, entre las escuelas católicas de pensamiento, la de Santo Tomás de Aquino), me ha incitado a realizar un intento de reinterpretación de ciertas formulaciones características de toda aquella filosofía. ...*

"El autor de este estudio se declara deudor de los sistemas de la metafísica, de la antropología y de la ética aristotélico-tomista, por una parte, y, por otra, de la fenomenología, sobre todo en la interpretación de Scheler y, a través de la crítica de Scheler, también de Kant" (Persona y acción, *ps. XI y XII). De esta manera, Karol Wojtyla piensa ofrecer un medio válido y más inteligible para el hombre moderno, para demostrar ciertas tesis fundamentales de la filosofía tradicional.*

Ello significa un paso importante, más allá de la tradición aristotélico-tomista, en lo que se refiere a la teoría del conocimiento según el tomismo tradicional, el cual no da valor propiamente filosófico sino al fundado en el conocimiento por abstracción.

Por nuestra parte, desde que trabajamos sobre la base de la intuición in-sistencial (ver nuestra obra Más allá del existencialismo), *utilizamos el método fenomenológico. Decíamos ya entonces (1958) que manteníamos la inspiración fundamental de la filosofía tradicional, por la cual nos referimos, "en concreto, a la tradición aristotélico-tomista escolástica cristiana" (p. 21). Y aclarábamos que con la aplicación*

de los análisis fenomenológicos, "lejos de querer destruír o reformar iconoclastamente la tradicional filosofía de la escuela, se aportan más bien elementos para confirmarla en sus conclusiones fundamentales" (ps. 21 y 22).

Todavía, en forma más sistemática, ha justificado el método fenomenológico el ya citado Josef Seifert, en un amplio y minucioso estudio recientemente publicado, Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica *(Publ. del Centro di Ricerche di Metafisica, Univ. Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1989).*

El autor ha aplicado, en este denso estudio, la fenomenología para reconstruír las tesis más esenciales de la metafísica clásica sobre los datos más inmediatos, que la intuición fenomenológica nos descubre en el fondo de nuestra misma experiencia humana. Su obra es un modelo de selección y análisis metódico de los elementos que aparecen, por así decirlo, a nuestra mirada interior y a nuestra experiencia global. Ello le ha conducido a una revisión de algunos puntos de la interpretación tomista tradicional, integrando tesis características de otros escolásticos, como San Anselmo, Duns Scoto y Suárez, realizando, de esta manera, un trabajo que con seguridad Santo Tomás mismo haría en la actualidad.

Los lectores podrán comprender cómo "el tomismo" se ha ido ampliando con realismo para responder mejor a las necesidades del hombre moderno.

En la Conclusión *de esta obra aludíamos, ya en 1946, a estas exigencias, las cuales se han ido haciendo cada vez más evidentes, en el casi medio siglo trascurrido.*

ISMAEL QUILES.

Buenos Aires, 3 de junio de 1990.
Festividad de Pentecostés.

PRÓLOGO DE LA PRIMERA EDICIÓN

1. La esencia del tomismo.

Hemos puesto a esta obra como título "La esencia de la filosofía tomista", con lo cual deseamos dar a entender que no es nuestro intento exponer en toda su integridad la filosofía tomista, sino tan sólo sus elementos esenciales. Pero tampoco estudiamos todos los problemas que pueden llamarse esenciales dentro del tomismo, en cuanto que de su solución depende algún aspecto fundamental del sistema, v.gr. la teoría de la especie impresa y del entendimiento agente. Nos contentamos con lo que puede en verdad llamarse "la esencia de la filosofía tomista" en el sentido más estricto, es decir, aquellos principios primeros y fundamentales, en los cuales se basa todo su desarrollo. Estos principios están contenidos en la Teoría del ser *o* Metafísica general, *llamada también* Ontología. *Exponemos, pues, la* Ontología *de la filosofía tomista, y como la ontología o metafísica general es la que marca las líneas directivas de una filosofía, podemos con razón llamar a nuestra exposición la esencia de la filosofía tomista.*

2. Carácter de esta obra.

Las líneas generales de esta obra las hemos reproducido anteriormente en el libro Metaphysica generalis sive ontologia, *que publicamos en latín para que sirviera de texto en los seminarios y facultades eclesiásticas, donde debe enseñarse la filosofía escolástica según la doctrina, el método y los principios de Santo Tomás de Aquino.*

Ahora ofrecemos, no una traducción de la obra latina, sino una refundición y adaptación para los lectores de habla castellana. Aun cuando en algunas partes hemos traducido nuestro texto latino, con frecuencia hemos dado a la materia una nueva disposición y redacción, y aun añadimos capítulos enteramente nuevos, de acuerdo con la naturaleza y el fin de la presente obra.

Esperamos que todo aquel que lea detenidamente y estudie las páginas siguientes tendrá una información completa del sistema metafísico tomista en sus líneas clásicas, es decir, de la teoría del ser y de sus principios, del acto y de la potencia, de la materia y de la forma, de la sustancia y del accidente, y de las causas. Aun cuando damos una exposición personal, siempre dejamos ver al lector cuáles son las opiniones de Santo Tomás, a fin de que su doctrina pueda ser conocida por todos.

3. NUESTRA EXPOSICIÓN DEL SISTEMA TOMISTA.

Confesamos que nos apartamos con frecuencia de la interpretación que da de la filosofía tomista la escuela de Cayetano; asimismo, que seguimos con bastante frecuencia la interpretación de la filosofía de Santo Tomás que ha predominado en Suárez y en su escuela. Sin embargo, no seguimos íntegramente la escuela de Suárez, manteniendo libertad en aquellos problemas que nos parece deben resolverse de otro modo.

a) Unidad y coherencia del sistema.

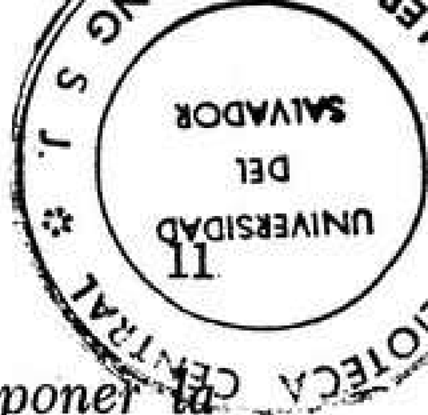
Damos en conjunto una interpretación bastante personal del sistema tomista, aunque creemos que nos mantenemos siempre dentro de las líneas generales de la tradición. Tal vez uno de los aspectos, y sin duda el aspecto más nuevo de la interpretación de la filosofía tomista que aquí ofrecemos, está en la estricta coherencia con que

hemos ordenado y sistematizado las tesis fundamentales de la ontología tomista. Hemos procurado, en primer término, una noción del concepto fundamental de la metafísica tomista, la noción de ser, y de sus primeros principios y propiedades. A partir de éstos hemos procurado fundamentar las tesis tradicionales, siempre recurriendo a los primeros principios. A nuestro parecer, el fundamento básico de la filosofía tomista no es precisamente la teoría del acto y de la potencia, aunque ésta, una vez establecida, tenga continua aplicación dentro del sistema. La teoría del acto y de la potencia necesita a su vez una fundamentación anterior a ella misma, y ésta está en la teoría del ser en cuanto ser y de sus primeros principios. Pero entre las propiedades del ser que nos proclaman el primero y fundamental estatuto del mismo, la unidad, que es la primera, es, a nuestro parecer, el punto de partida de la filosofía tomista. La unidad es la primera propiedad absoluta, y acerca de ella formula Santo Tomás conclusiones fundamentales y evidentes que tienen repercusión a través de toda la metafísica. De esas conclusiones nos ha llamado la atención la que hemos formulado como "principio de la unidad del ser", que Santo Tomás, sin esta denominación, ha establecido expresamente en diversos pasajes, y sobre todo en la Suma Teológica. De este principio de unidad del ser fluyen ya como corolarios las soluciones a los principales problemas de la filosofía tomista: en primer lugar este principio ilumina las relaciones esenciales entre el acto y la potencia; nos da la clave de la solución de la teoría de la limitación del acto por la potencia; del problema de la distinción entre los grados metafísicos; de la distinción entre la esencia y la individuación y de las relaciones entre la materia y la forma, la sustancia y el accidente. El mismo principio aplicamos al problema de la esencia, de la personalidad y de la relación.

En esta forma toda la metafísica de los principios constitutivos del ser se halla iluminada y unificada por un solo principio, el de la unidad del ser. En la teoría de la causalidad, la aplicación de la teoría del acto y de la potencia nos permite también ligarla al principio de la unidad del ser, que es, como acabamos de decir, el que nos da la aplicación a las relaciones esenciales entre el acto y la potencia.

b) Realismo moderado.

Además de este aspecto de síntesis y de unidad que hemos tenido a la vista al ir delineando el sistema de la filosofía tomista, hemos tenido también en cuenta otro aspecto fundamental de la misma, implicado en la teoría del conocimiento: nos referimos al realismo moderado, que caracteriza a la filosofía de Aristóteles, de Santo Tomás y a toda la escolástica. No cabe duda de que dentro de las líneas fundamentales del realismo moderado en que se mueven toda la tradición y todas las escuelas escolásticas, pueden también discernirse sus grados de mayor o menor aproximación al verdadero medio entre el realismo exagerado y el realismo deficiente o idealismo. Hemos procurado, ya a partir de la noción misma del ser y de su proceso de abstracción metafísica, mantenernos dentro de aquel realismo moderado que nos ha parecido más equilibrado entre los extremos, más conforme con la realidad y con el pensamiento. Partiendo de los conceptos clásicos de objeto formal y material, de concepto subjetivo y objetivo, hemos procurado, siempre que el problema lo requería, analizar cuáles son los elementos que provienen de nuestro obrar subjetivo y cuáles son los elementos que provienen de la realidad. En la teoría del concepto de ser hemos defendido, en nombre del realismo moderado, la estricta unidad de nuestro concepto de ser, y en consecuencia hemos procurado, en el problema de la analogía y univocidad del ser,



distinguir los dos planos, lógico y real, para proponer la solución que nos parecía más equilibrada. Pero no sólo en estos casos, sino a través de los demás problemas esenciales de que hemos debido ocuparnos: el acto y la potencia, los grados metafísicos, el principio de individuación, la materia y la forma, la sustancia y el accidente, la persona y la relación, la acción y la pasión, hemos propuesto la solución metafísica que a nuestro parecer es la mejor expresión del realismo moderado.

c) Filosofía escolástica y filosofía tomista.

Antes de seguir adelante debemos todavía una aclaración a nuestros lectores. Con frecuencia se habla de filosofía tomista atribuyéndose como características del tomismo ciertas tesis que son comunes a toda la escolástica. Esto puede tener su justificación, puesto que el tomismo es una de las escuelas escolásticas, y está dentro de la filosofía escolástica como la especie dentro del género. Sin embargo, tal manera de proceder puede inducir a error, pues los lectores no interiorizados podrían pensar que tales tesis son características o exclusivas de la filosofía tomista. El ideal sería llamar tomistas a aquellas tesis o principios o soluciones que son característicos o exclusivos de Santo Tomás y de su escuela. Tratándose de otras tesis sería mejor denominarlas "escolásticas", puesto que son comunes a todos los escolásticos, como la teoría de la materia y de la forma, de la sustancia y del accidente, etc. Ya que esto tal vez no sea posible, pues no podemos reclamar tanta atención al escritor, sin embargo parece al menos necesario que siempre que pueda haber alguna duda acerca del sentido en que se toma el término "filosofía tomista", o en que se aplica a algún principio o tesis, se reserve la denominación de "tomista" para los principios o matices característicos de la filosofía tomista, y se utilice el término "escolástico" cuando se trata

de tesis comunes a toda la escolástica. Por este motivo, aun cuando utilizamos el título de "Filosofía tomista" para nuestro libro, y exponemos en él la filosofía de Santo Tomás, sin embargo con frecuencia utilizamos el término de "filosofía escolástica", de "tesis escolástica" o de "doctrina escolástica", es decir, cuando exponemos doctrinas que fueron de Santo Tomás, pero que también son patrimonio común de los otros escolásticos. Hemos creído que si adoptáramos exclusivamente el término "tomista" para las doctrinas que exponemos en esta obra, podríamos inducir a error a los lectores que no supiesen ya que las doctrinas que exponemos, aunque son de Santo Tomás, también pertenecen a los demás escolásticos, coetáneos o posteriores al Doctor Angélico.

d) Filosofía moderna.

Esta obra, de acuerdo con su título, es una exposición de la filosofía tomista, tal como nosotros la concebimos. En ella no hemos tenido especial interés en referirnos a las filosofías no tomistas, y en particular a la llamada filosofía moderna, que comprende los sistemas no escolásticos, formados principalmente desde Descartes hasta nuestros días. Nos hemos contentado con ciertas referencias esenciales; detenernos en una exposición de los otros sistemas hubiera sido un trabajo inmenso y hubiera requerido dos o más volúmenes mucho más densos que el que ahora publicamos. Hemos preferido, pues, presentar en síntesis el sistema de la filosofía tomista. Los filósofos no tomistas que quieran comprender al tomismo tienen aquí una fuente a la cual pueden acudir, para confrontar la filosofía tomista con cualquier otro sistema. La exposición escueta de la filosofía tomista tiene, además, la ventaja de que pueden apreciarse con más rapidez sus líneas características. Sin embargo, hemos tenido a la vista, siempre que ha sido

necesario, las objeciones que la filosofía moderna le ha ido suscitando, a fin de hacernos cargo de ellas.

Hemos tenido cuidado de distinguir cuáles son las doctrinas comunes a los escolásticos, cuáles las características de Santo Tomás de Aquino y cuáles son aquellos problemas en que los escolásticos no coinciden. Pero hemos procurado hacer notar, toda vez que ello era necesario, los casos en que damos nuestro punto de vista personal, mucho más si está en disonancia con la escolástica en general o con las soluciones que pertenecen o se atribuyen a Santo Tomás de Aquino.

4. Conclusión.

No es, por cierto, una obra de lectura fácil la que ahora publicamos. El análisis escueto y árido nos ha obligado a escribir páginas que los lectores deberán leer más de una vez para seguir hasta el fondo en la búsqueda de una solución. Pero ofrecemos con seguridad un material abundante y un sólido alimento para la inteligencia.

Nuestro deseo ha sido doble. En primer lugar hemos querido ofrecer a los lectores de habla castellana una exposición de la esencia de la filosofía tomista, es decir, de los rasgos fundamentales y generales de su metafísica. Y bien sabido es que la metafísica es el nervio de toda filosofía.

En segundo lugar, hemos pretendido en esta obra cristalizar nuestra manera personal de concebir el sistema tomista. Apoyados en las enseñanzas de la tradición, hemos procurado profundizar, hasta donde nos ha sido posible, primero sobre los problemas en sí mismos considerados. Nuestro anhelo ha sido conocer ante todo la verdad en sí misma, las exigencias lógicas del sistema en sí mismo. Luego hemos procurado también, en lo posible, conocer el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, siempre que no ha sido expresado o comprendido hasta el presente en

una forma definitiva por sus discípulos. Naturalmente que en muchas cuestiones no es posible llegar a una perfecta dilucidación del pensamiento exacto de Santo Tomás. Queda libre la discusión, y por lo tanto también la opción, para aquellos que desean seguir la escuela del Doctor Angélico.

Al exponer en esta forma la filosofía tomista hemos deseado también contribuír a esclarecer en general los problemas de toda la filosofía y las aplicaciones de la misma a los complicados problemas individuales y sociales que afectan al hombre. La filosofía aristotélico-escolástica, cuya expresión más importante es la tomista, ha sido con frecuencia denominada por los mismos escolásticos la "filosofía perenne". No quiere esto decir que sea una filosofía perfecta. Sería ello excesiva presunción. Pero por cierto contiene principios fundamentales e indudables que son la norma segura para una solución adecuada de los problemas humanos.

Ojalá hayamos logrado el fin que nos proponíamos, que será el mejor premio a las largas horas que hemos dedicado a esta obra.

Colegio Máximo de San José - San Miguel (R. A.).
Fiesta de Santo Tomás de Aquino, 7 de marzo de 1946.

INTRODUCCIÓN

"Necesse est quod una earum (scientiarum) sit aliarum omnium rectrix, quae nomen sapientiae recte vindicat...".
"Dicitur... Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum".

"Es necesario que una de aquéllas (ciencias) sea rectora de todas las otras, la cual ciencia con justicia rcelama para sí el nombre de sabiduría...".
"Es llamada... Metafísica, por cuanto considera al ser y las cosas que de él se siguen".

S. THOMAS, *In Met. Arist.*, Proœm.

PROBLEMAS GENERALES

1. *Diversos sentidos de la expresión "filosofía tomista".*

Pero ¿qué se debe entender por "filosofía tomista"? He aquí una expresión cuyo sentido debemos precisar, porque con frecuencia se toma en diversas acepciones y con diversas intenciones. Claramente vamos a exponer nuestro pensamiento acerca de lo que se puede y debe entender por "filosofía tomista".

a) Filosofía tomista es, en primer lugar, la *filosofía de Santo Tomás de Aquino.* Éste parece ser el sentido más auténtico que se puede atribuír a la expresión "filosofía tomista".

Pero la filosofía de Santo Tomás de Aquino se puede entender de dos maneras: en su sentido literal y en su sentido espiritual.

En el *sentido literal*, la filosofía de Santo Tomás de Aquino comprende todo lo que de hecho nos dice la letra de los escritos de Santo Tomás de Aquino. Son sus enseñanzas tomadas literal e integralmente.

Entendida *en su espíritu*, la filosofía de Santo Tomás de Aquino comprende sus principios fundamentales, su método y el carácter peculiar de su pensamiento. Interpretada en este sentido, pueden quedar fuera de la filosofía tomista ciertas afirmaciones del mismo Santo Tomás, ya sea por no estar en rigurosa consecuencia con sus principios, ya sea por basarse en principios científicos o experimentales de su tiempo que después se han comprobado como ineficaces.

Puede, por tanto, la filosofía de Santo Tomás, considerada en su espíritu, prescindir de algunas afirmaciones explícitas de la filosofía de Santo Tomás considerada en su letra, y aun contradecirlas. Esto no puede extrañarnos, pues sucede con frecuencia que un maestro no siempre llega a ver todas las consecuencias y todo el alcance de los principios básicos de su doctrina. Para no ir más lejos, el mismo Santo Tomás, según no pocos autores tomistas, ha sido en algunos aspectos más aristotélico que el propio Aristóteles, desenvolviendo más acertadamente sus principios, y corrigiendo, en nombre de los principios aristotélicos, ciertas conclusiones erróneas del filósofo griego.

Nada tendría de extraño que los filósofos posteriores a Santo Tomás, estudiando sus principios, hayan podido llegar en algunos puntos a aplicaciones más acertadas que las que propuso el mismo Angélico Doctor.

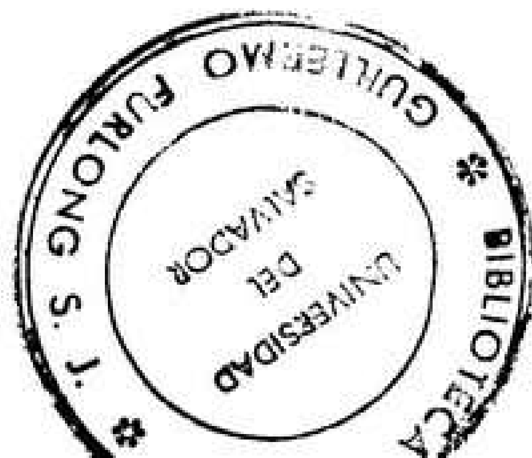
b) Por filosofía tomista se puede entender también la que ha venido enseñando la llamada históricamente "escuela tomista", desde que se formó el primer grupo de discípulos adictos a Santo Tomás. La filosofía tomista en este sentido es ya *una interpretación de la filosofía de Santo Tomás*: la visión que los discípulos de Santo Tomás tuvieron de la doctrina del maestro. Es evidente que la filosofía tomista, en este sentido, puede discrepar de la filosofía tomista en cuanto filosofía de Santo Tomás. El alumno siempre ve en la doctrina del maestro ciertos matices que la inteligencia subjetiva descubre y en los cuales el maestro veía un colorido diferente. Lo más probable es que en este mundo jamás hombre alguno haya llegado a entender y a interpretar en toda su integridad el pensamiento de otro hombre. Así es posible la formación de una filosofía tomista que en algunos puntos no esté de acuerdo con la filosofía de Santo Tomás, o al menos que no pueda verificarse con toda certeza la concordancia

de la interpretación de los alumnos con las doctrinas del maestro.

Históricamente la filosofía que se llamó tomista, en particular a partir de la orientación engendrada por los comentarios del cardenal Cayetano a las obras de Santo Tomás, ha conservado el nombre de "escuela tomista", aun cuando con frecuencia los demás escolásticos que no pertenecían a dicha escuela pretendían ser, al menos en algunos puntos, mejores intérpretes del pensamiento de Santo Tomás que los que integraban la llamada "escuela tomista".

c) Modernamente la expresión "filosofía tomista" ha tomado un sentido más realista y más amplio, al incluír también a algunos autores y escuelas que en los siglos XVI, XVII y XVIII tenían denominaciones diferentes. En la actualidad figuran dentro del tomismo autores que no siguen las doctrinas tradicionales de la antigua escuela tomista, la cual tuvo ante todo como representantes a los filósofos y teólogos de la Orden Dominicana. Según muchos autores modernos, para lo esencial del tomismo bastaría defender las llamadas 24 tesis tomistas, aprobadas por la Sagrada Congregación de Universidades y Seminarios como principios seguros de la doctrina de Santo Tomás. En estas tesis no se incluye la célebre cuestión de Auxiliis, en la cual la escuela tomista histórica tenía una posición característica y común para todos los integrantes de dicha escuela.

Hay, sin embargo, autores que todavía afirman que se salva la esencia de la filosofía tomista al margen de algunas de las 24 tesis a que nos acabamos de referir. Y sostienen que algunas de dichas tesis no coinciden no ya con el espíritu pero ni aun con los textos del mismo Doctor Angélico.



2. *¿Qué se debe entender por "filosofía tomista"?*

Sea lo que fuere acerca de la actitud adoptada por los modernos respecto de la expresión "filosofía tomista", y de las escuelas que mejor responden a esa terminología, vamos a exponer lo que juzgamos más acertado a este respecto.

En primer lugar, la interpretación histórica de Santo Tomás tiene en este sentido un papel secundario. Lejos de nosotros despreciar o apreciar en menos lo que se debe a la labor imponderable de la tradición formada por los intérpretes de Santo Tomás, que han puesto en ello un derroche de inteligencia y de trabajo. Ellos constituyen una sólida base para el estudio del tomismo, y pueden ser útiles a quienes en la actualidad y en todo tiempo deseamos conocer a fondo el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

Pero es evidente que la fuente principal para el conocimiento de la filosofía de Santo Tomás de Aquino son las obras mismas, los textos del Santo Doctor. Ellos son para nosotros una luz directa, mucho más valiosa que las que provienen de los intérpretes, los cuales nos trasmiten la sabiduría del Angélico a través de sus propios cristales. Además, la interpretación de Santo Tomás se la puede perfeccionar y modificar, es susceptible de correcciones, ya sea por un estudio más profundo de los textos, ya sea por la ayuda que prestan los progresos de la crítica histórica. Tampoco hay que olvidar que con frecuencia se forman corrientes de interpretación de un autor y de doctrinas determinadas en virtud de lo que dijo el primer comentador, el cual no siempre tuvo la suerte de acertar.

Por ello creemos que lo más importante es siempre el estudio directo de los textos mismos de Santo Tomás de

Aquino. Sobre la base de dicho estudio debemos elegir entre seguir *literalmente* la filosofía de Santo Tomás de Aquino o seguirla según *su espíritu*. Creemos que nadie puede dudar en esta opción. Querer seguir literalmente la filosofía de Santo Tomás de Aquino es estancar el pensamiento filosófico en todos aquellos problemas acerca de los cuales se ocupó Santo Tomás, admitiendo de manera literal su pensamiento y sus soluciones. Pero Santo Tomás de Aquino hubiera sin duda corregido con el tiempo más de una de las soluciones que entonces propuso, ya que una reflexión más madura, o nuevos datos, le hubieran inducido a aclarar mejor la verdad. Nosotros no debemos, por tanto, limitarnos a una interpretación tan sólo literal de la filosofía, de las enseñanzas y de las obras de Santo Tomás de Aquino. Debemos hacer lo que él hubiera hecho después, si hubiera sorprendido algún error o alguna desviación, aun pequeña, en sus escritos. Es evidente que el progreso del pensamiento, tanto filosófico como teológico, no quedó estancado con Santo Tomás.

Concluímos, pues, que el más genuino sentido de la frase "filosofía tomista" es éste: la filosofía de Santo Tomás entendida en su espíritu, es decir, en sus líneas fundamentales, en sus principios y en su método. Esto es lo que por nuestra parte hemos deseado cumplir en esta obra. En ella nos atenemos ante todo a los principios fundamentales de Santo Tomás, a su método filosófico, en una palabra a su espíritu, y procuramos desarrollar todo el sistema de una metafísica general de acuerdo con dichos principios, de tal manera que haya una estricta coherencia en todas las soluciones, una armonía perfecta, en el grado en que nos ha sido posible alcanzarla, entre todas las líneas del sistema.

3. *La filosofía escolástica.*

Comoquiera que la filosofía tomista ha nacido y se ha desarrollado como una modalidad específica de la filosofía escolástica, comencemos por una brevísima descripción de ésta.

1. — *Históricamente*, "filosofía escolástica" es el sistema filosófico enseñado en la mayoría de las *escuelas* de la Edad Media, por autores casi siempre católicos, y continuada hasta nuestros días por la inmensa mayoría de los filósofos católicos.

2. — *Doctrinalmente*, "filosofía escolástica" es el sistema filosófico que con elementos predominantemente aristotélicos, y en parte también platónicos y agustinianos, forma una síntesis realista desarrollada según un método propio, que tiende a abarcar problemas de la realidad, en soluciones que de hecho son concordes con la doctrina católica.

En esta definición la conformidad con la doctrina católica es un elemento común a otras filosofías católicas; la predominancia de los elementos aristotélicos (sustancia y accidente, materia y forma, acto y potencia, filosofía del ser, realista y teísta) es el elemento característico de la escolástica.

3. — Puesto que con frecuencia se ha confundido la filosofía escolástica y tomista con el cristianismo, y se le ha achacado también con no menor frecuencia el ser una filosofía desnaturalizada, como si se hallara servilmente subordinada al dogma, a la teología, a la autoridad eclesiástica, a la autoridad de la tradición, o a la autoridad de Santo Tomás, es necesario que vindiquemos su posición auténtica frente a la religión y a la autoridad, y evitemos en este punto confusiones lamentables. Estos problemas



son comunes, con ligeras variantes, a la filosofía escolástica en general y al tomismo en particular.

4. *La filosofía escolástica y tomista, y la religión cristiana.*

1. — Se suele decir que la *filosofía escolástica está supeditada a los dogmas cristianos.* Carece, se insiste, de la libertad propia del filósofo, y por ello no es auténtica filosofía. En efecto, cuando la filosofía escolástica proclama que tiene como principio el no contradecir el dogma, cuando se declara dispuesta a servir de propedéutica para el cristianismo, introduce un método antifilosófico dentro de la filosofía misma, y adopta los principios dogmáticos del cristianismo contra las exigencias propias del filósofo, que sólo debe guiarse por la luz natural de la razón.

Esta concepción de la filosofía escolástica y tomista desconoce la esencia y la realidad misma de ambas y de toda filosofía. La filosofía escolástica no se subordina a la religión cristiana sino *tanto cuanto* la filosofía humana en general, toda filosofía en rigor consecuente con las exigencias mismas de la inteligencia, se subordina a una religión positiva o sobrenatural, cual es, en nuestro caso, la religión cristiana. Si la escolástica reconoce que no puede contradecir el dogma católico es porque, estudiando *racionalmente* el problema, concluye que *la filosofía* como tal no puede contradecir a una verdad revelada por Dios. Si la filosofía escolástica prepara para la religión cristiana, es porque de hecho toda filosofía debe ser tal que disponga a cualquiera religión revelada por Dios. En todo caso, por tanto, la filosofía escolástica no hace sino cumplir la misión que corresponde a una auténtica filosofía como tal.

Si es cierto que algunos escolásticos han exagerado la sumisión de la filosofía a la religión cristiana, esto no debe ser achacado a los demás, ni mucho menos al sistema en sí mismo.

2. — *La filosofía cristiana.* Relacionada con la dificultad anterior está la que suscita el nombre mismo de filosofía cristiana. Esta denominación puede tener un doble sentido aceptable.

O bien puede significar que la filosofía prepara para el cristianismo, como toda filosofía prepara para la religión revelada; o bien puede significar la filosofía que de hecho, históricamente, ha existido dentro del cristianismo, y que se ha enriquecido con algunos elementos aportados por éste al orden tan sólo filosófico. En ambos casos creemos que se trata de una denominación aceptable, y que en nada contradice a la esencia misma de la filosofía.

Existe una controversia acerca de la legitimidad del concepto mismo de *filosofía cristiana.* Hay quienes afirman que es contradictorio en sí mismo, a la par que otros lo consideran aceptable, dándole la interpretación con anterioridad indicada. Como hemos tratado este problema en la obra *Filosofía y religión,* a ella remitimos a nuestros lectores.

5. *La filosofía escolástica y la teología.*

1. — Se ha atribuído también a la filosofía escolástica el reducirse a simple *sierva de la teología.* Esta dificultad es parecida a la anterior. En realidad, los primeros filósofos escolásticos son, ante todo, teólogos (San Alberto Magno, San Buenaventura, Santo Tomás, Escoto, . . .). Sin embargo, aun cuando *el fin principal* por el cual estudiaban la filosofía era llegar a una construcción científica del dogma católico, que es en lo que consiste la ciencia teológica, siempre distinguían el objeto formal de la ciencia filosófica y de la ciencia teológica, y utilizaron, por lo menos los grandes representantes de la escolástica, la filosofía dentro de los límites que su esencia misma exige.

6. *La filosofía escolástica y la autoridad eclesiástica.*

1. — No menos frecuente es el despreciar la filosofía escolástica *como si se hallase servilmente subordinada a la autoridad eclesiástica.* Se dice que la filosofía escolástica en general y la tomista en particular han sido con tanta frecuencia recomendadas por los Sumos Pontífices, al paso que otros sistemas filosóficos han sido mirados siempre con tanta reserva por la autoridad eclesiástica, que se ha juzgado como una imposición para los católicos el abrazar el sistema escolástico. De aquí que un católico que quiera hacer filosofía se ve obligado a abrazar la filosofía escolástica, por encima de un examen crítico de ella.

2. — *Respondemos* que es cierto haber sido con frecuencia recomendada la filosofía escolástica por los Sumos Pontífices, y que esto no se ha repetido acerca de ningún otro sistema filosófico. Pero esto significa que *de hecho* el sistema escolástico es un sistema coherente con la religión cristiana. Así se explica que la autoridad eclesiástica lo haya hecho con tanta frecuencia, y que lo haya defendido. Pío IX, en el *Syllabus*, condena la proposición siguiente: "el método y los principios con que los antiguos doctores escolásticos cultivaron la teología ya no es apto para las necesidades de nuestros tiempos ni dice con su progreso". Las mismas recomendaciones hallamos en las encíclicas de León XIII, Pío X, Pío XI y Pío XII...

Sin embargo, los Papas elogian y defienden la filosofía escolástica, pero *no la imponen* como *única* posible filosofía coherente con el cristianismo, ni prohíben cualquier otra construcción o concepción filosófica, con tal que ella guarde *la propiedad esencial de toda filosofía, que es la coherencia con una religión revelada.*

Queda, por tanto, dentro del catolicismo, salva la libertad de investigación filosófica, aunque encomendada como una norma segura la filosofía escolástica.

7. *La filosofía escolástica y la autoridad de Santo Tomás.*

1. — Otra de las acusaciones contra la filosofía escolástica proviene de la autoridad que se atribuye en especial a Santo Tomás dentro de la escuela, autoridad que ha sido confirmada con frecuencia por los documentos de la jerarquía eclesiástica. Suelen decir algunos que los escolásticos son simples seguidores y repetidores de las doctrinas de Santo Tomás de Aquino. La autoridad de éste, insisten, es siempre decisiva para la filosofía escolástica.

2. — Es innegable que Santo Tomás de Aquino goza de gran autoridad dentro de la filosofía escolástica. Desde su canonización, sobre todo, su autoridad se ha confirmado y ha crecido sin cesar.

El Papa Juan XXII, al canonizar a Santo Tomás en 1323, exclamaba: "él solo ha iluminado a la Iglesia más que todos los otros doctores, y en sus libros aprovecha uno más en un año que estudiando toda la vida la doctrina de los otros". Pío X ordenó que se enseñase en las escuelas católicas la filosofía de Santo Tomás y que se explicase la *Suma teológica*, destituyendo automáticamente, decía, de sus cargos a los profesores que no se ajustasen a estas normas.

Si a todo esto se añade la declaración expresa insertada en el derecho canónico, se verá hasta qué punto ha llegado la Iglesia a consagrar la filosofía de Santo Tomás de Aquino:

"Los profesores traten enteramente los estudios de filosofía racional y de teología, y procuren asimismo la formación de los discípulos en estas disciplinas, según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico, guardándolos fielmente" (canon 1366, 2). De estos testimonios se deduce que la autoridad eclesiástica ha *impuesto* en las escuelas oficiales de la Iglesia la filosofía de Santo Tomás;



y que en general la ha recomendado calurosamente, cosa que no ha hecho con ningún otro autor, en el mismo grado.

En realidad, un católico que desea seguir las enseñanzas de la Iglesia debe atenerse a estas normas. ¿Significa esto que se debe renunciar a la auténtica libertad de investigación filosófica dentro del cristianismo? Esto implicaría una obligación de seguir *en todo* a Santo Tomás de Aquino, aunque esa obligación no fuese sino una especie de coacción moral, que no llegase a una manifiesta imposición. Porque tratándose de católicos sinceros, los cuales saben muy bien que el Sumo Pontífice no suele extralimitarse en sus preceptos y en sus recomendaciones, considerarán como una obligación el seguir éstas en todo y al pie de la letra. Si, pues, el Papa ha ordenado que no se enseñe sino la filosofía de Santo Tomás, y ha recomendado en tal forma esa filosofía como la mejor, y sobre todo en relación con la fe, el católico no tiene que esperar más para seguir ciegamente la filosofía de Santo Tomás, que tiene el sello de la aprobación eclesiástica.

De aquí que se nos haya dicho a los católicos que no tenemos una genuina libertad filosófica, que nuestra razón está ya dogmáticamente sujeta a un sistema filosófico determinado.

Sin embargo, después de haber estudiado detenidamente los documentos pontificios, resulta una verdadera calumnia el achacar a la filosofía escolástica falta de libertad filosófica. Debemos estudiar el contenido de las enseñanzas pontificias, y no contentarnos con una exposición fragmentaria de las recomendaciones, de los mandatos, y del juicio de la Iglesia Católica acerca de la filosofía de Santo Tomás.

Es cierto que la Iglesia ha recomendado el método, los principios y la doctrina de Santo Tomás de Aquino; y que la ha impuesto en las instituciones católicas oficiales.

Pero ¿qué es lo que significan estas recomendaciones? ¿Que debe seguirse a ciegas *toda* la filosofía de Santo Tomás? Es evidente que no: Existen dentro de la filosofía de Santo Tomás no pocas doctrinas en la actualidad anticuadas, por estar en función del estado de la ciencia en su tiempo. Tales son, por ejemplo, en cosmología las doctrinas de los cuatro elementos, y otras cosas parecidas que son indefendibles; aun en teología hay algunas opiniones de Santo Tomás que comúnmente no se admiten: así, su opinión acerca de la materia del orden, y sobre todo acerca de la Inmaculada Concepción, pues o bien la negó, o la propuso como la opinión menos probable.

De aquí que las recomendaciones pontificias no se entienden de todas las enseñanzas de Santo Tomás. Pero esto mismo ha sido declarado por los Sumos Pontífices, cosa que no se tiene en cuenta con frecuencia al alabar la doctrina del Santo. Así, León XIII decía: "Por nuestra parte, al afirmar que debemos recibir con gusto y agradecimiento todo lo que se diga acertadamente y todo lo que fuese útilmente hallado y pensado, os exhortamos a todos vosotros, venerables hermanos, para que por la custodia y el honor de la fe católica, por el bien de la sociedad, y por el incremento de todas las ciencias, restablezcáis la sabiduría de Santo Tomás, y la propaguéis lo más ampliamente posible. Decimos la sabiduría: puesto que si los doctores escolásticos han buscado algunas soluciones con excesiva sutileza, o nos las han trasmitido con poca consideración; si algunas cosas o enseñanzas no coinciden con las doctrinas reconocidas como verdaderas en épocas posteriores, o en general todo aquello que no aparezca probable, de ninguna manera está en nuestro ánimo proponerlo para que sea imitado". Y por su parte el mismo Pío X, que había llegado mucho más lejos en la imposición de las doctrinas de Santo Tomás de Aquino, nos

explica en qué sentido cabe entender la indicación de la Iglesia para seguir los principios del Doctor Común: "Es evidente, dice Pío X, que al dar como guía principal de la filosofía escolástica a Santo Tomás de Aquino, hemos entendido esta recomendación sobre todo de sus principios, que son como el fundamento de su doctrina"...; "por lo demás, estos principios de Santo Tomás de Aquino, hablando de una manera general, *no contienen otras enseñanzas que aquellas que los más nobles y sobresalientes filósofos y doctores de la Iglesia habían encontrado meditando y argumentando acerca de los principios propios del conocimiento humano, de Dios y de la naturaleza de las demás cosas, del orden moral, y del último fin de la vida*". Es decir, que lo que elogia la Iglesia es la doctrina escolástica, la doctrina de Santo Tomás, en sus *principios generales*, y esos principios son aquellos comúnmente recibidos por los filósofos y doctores católicos.

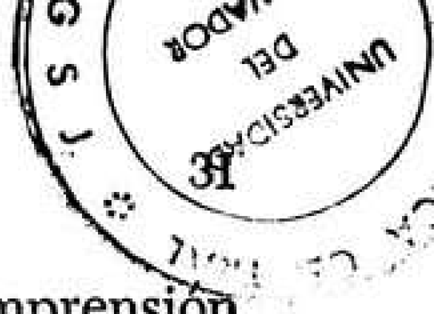
Pero hay todavía más: expresamente Pío XI, haciendo una auténtica declaración de la doctrina del Derecho Canónico y de las enseñanzas de sus antecesores, ha dicho: "Nos, por nuestra parte, queremos que todo lo que han determinado nuestros predecesores, y principalmente León XIII (encíclica *Aeterni Patris*) y Pío X (motu proprio *Doctoris Angelici*, 19/6/1914), y Nos mismo ordenamos el año pasado, lo tengan en cuenta y lo observen sin falta principalmente todos aquellos que ejercen el magisterio de las ciencias mayores (teología y filosofía) en las clases destinadas a los clérigos. Y persuádanse los mismos que entonces satisfarán lo que su oficio exige y llenarán nuestras esperanzas, cuando al repasar con frecuencia los escritos del Doctor Angélico comiencen ellos a amarlo intensamente; y al interpretar el mismo Doctor a sus alumnos les comuniquen el mismo ardiente amor y benevolencia, y los

hagan aptos para que ellos, a su vez, exciten en otros el mismo aprecio".

"Deseamos ciertamente que entre los que aman a Santo Tomás, cuales son y deben ser todos los hijos de la Iglesia que se dedican a los estudios superiores, se establezca aquella honesta emulación dentro de la justa libertad, de donde nace el progreso de los estudios. Pero ninguna animadversión, que no ayuda a la verdad y sólo sirve para romper los vínculos de la caridad".

"Sea, pues, para cada uno sagrado lo que prescribe el derecho canónico: los profesores traten los estudios de filosofía racional y teología, lo mismo que la formación de los alumnos, según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico, los que mantendrán religiosamente (canon 1366, 2); y de tal manera obren todos según dicha norma que con verdad puedan llamarlo su maestro. Pero no exijan unos de otros algo más de lo que a todos exige la Iglesia, Madre y maestra de todos; porque en aquellas cosas, acerca de las cuales suelen discutirse opiniones contrarias en las escuelas católicas entre los autores de mejor reputación, nadie debe ser impedido de seguir aquella opinión que le parece más verosímil" (Pío XI, encícl. *Studiorum Ducem*, A.A.S., vol. 15, ps. 323-324).

Pío XII confirmó, por su parte, la misma doctrina: "Queremos recordar y confirmar los preceptos dados ha tiempo por nuestros predecesores. Queremos hacer nuestras sus directivas con las cuales procuraron salvaguardar el progreso de la verdadera ciencia y la legítima libertad en los estudios. Aprobamos y recomendamos que la antigua sabiduría se adapte a los recientes descubrimientos científicos. Aprobamos y recomendamos la libre discusión de los temas sobre los cuales suelen disputar los intérpretes autorizados del Angélico Doctor, y la utilización de los



nuevos aportes históricos que favorezcan la comprensión cabal del texto del Angélico" (A.A.S., vol. 31, p. 246).

Estas manifestaciones colocan en su verdadero punto el tomismo recomendado por la Iglesia. No es un seguir en todo a Santo Tomás; tampoco es seguirlo ciegamente; sino, dado que el sistema de Santo Tomás en sus *líneas generales* (que coinciden con las líneas generales del sistema escolástico) aparece conforme con el dogma católico, lo cual es evidentemente una recomendación para cualquier sistema filosófico, los Papas lo han alabado, y lo han declarado sistema que debe ser enseñado oficialmente en las escuelas católicas. Es un tomismo que no excluye el examen racional de sus principios.

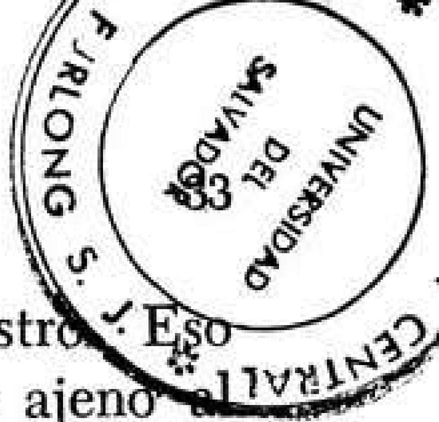
3. — Al lado de este tomismo, que como hemos visto es compatible con una justa libertad filosófica, existe una escuela que se llama comúnmente, con nombre exclusivo, *tomista*, la cual impone como norma el seguir a Santo Tomás aun en muchas de las cuestiones que son discutibles entre los católicos; escuela que se funda en una interpretación de la doctrina de Santo Tomás procedente de uno de los comentadores del Doctor Angélico, el cardenal Cayetano, Tomás de Vío.

En cambio, otros autores escolásticos, siguiendo la doctrina general de Santo Tomás, profesan mayor libertad, admitiendo como doctrinas tomistas todas aquellas que encuadran dentro del sistema general de Santo Tomás, y aquellas que se disputan entre los autores católicos y acerca de las cuales no es posible determinar con certeza el pensamiento del Doctor Angélico.

Por nuestra parte, vamos a seguir a Santo Tomás en lo esencial, según la prescripción de la Santa Sede, pero haciendo siempre un examen racional de los principios del Doctor Angélico. En realidad se trata de principios que debe admitir no sólo la filosofía tomista y la filosofía esco-

lástica, sino toda sana filosofía; o, por lo menos, son principios que gozan de verdadera probabilidad como explicación filosófica de la realidad. A los primeros se refiere, por ejemplo, la existencia de Dios probada por los argumentos racionales; la distinción entre Dios y el mundo y el hombre; la naturaleza racional y libre de éste; la existencia de una ley moral objetiva; etc. Entre los segundos debemos contar la teoría de la materia y de la forma, como una explicación muy apta de la realidad; de la sustancia y del accidente, de la potencia y del acto, y en general de la concepción del mundo, del hombre y de Dios tal como la propone en sus puntos particulares la filosofía escolástico-tomista.

El problema de la autoridad en filosofía es un problema que no se debe simplemente despreciar. En realidad, un gran filósofo es siempre un genio, que ha estudiado los problemas filosóficos, y cuyos puntos de vista conviene tener presentes. Es una ayuda para el nuevo investigador. Si un sabio, especialista consumado, ha llegado a ciertas conclusiones, no puedo despreciarlas arbitrariamente. Tienen para mí, ya antes de realizar por cuenta propia una investigación, y aun después de haberla realizado, un peso y un valor que no puedo desconocer. Quiere esto decir que a una gran autoridad se debe tenerla a la vista, como un maestro, y como un guía, del cual no podemos apartarnos sin graves razones. Pero debemos recordar que la filosofía es una ciencia, y no una fe, y, por tanto, los maestros son un medio para que por sus enseñanzas podamos nosotros ver por nosotros mismos la verdad. Verdad que en filosofía no veo yo mismo, no puedo admitirla; y si yo veo lo contrario que mi maestro, y examinando las razones veo que éstas son suficientemente fuertes y evidentes para contrarrestar la explicación o las razones que mi maestro me ofrece, sin despreciar su autoridad, seguiré aquello que veo



con mis propios ojos, contra el parecer del maestro. Eso es ciencia, lo contrario es fe, modo de conocer ajeno al método filosófico.

En resumen, expondremos la doctrina y los principios de la filosofía escolástico-tomista en la forma en que los enseñan Santo Tomás y los grandes doctores de la escuela. Pero si en alguna cuestión no llegáramos a ver la fuerza de sus razones, y por otra parte viésemos suficientes razones para apartarnos de ellos, expondremos con sinceridad nuestro parecer.

8. *La posibilidad de la filosofía como ciencia.*

El título nos recuerda la pregunta formulada por Kant en su Introducción a la *Crítica de la razón pura.* Sólo que Kant la formuló acerca de la metafísica, y no de la filosofía en general. Para nosotros tiene en realidad el sentido que Kant le dio en su Introducción. Puesto que plantear el problema de la metafísica como ciencia, es plantear el problema de la filosofía por excelencia como ciencia posible. Si la metafísica no es posible como ciencia, los problemas fundamentales de la filosofía quedan en verdad insolubles. La filosofía sería entonces una ciencia puramente formal, es decir, que estudiaría las relaciones de los diversos conceptos entre sí, pero desconectados de la realidad a que se referirían. En realidad, eso es lo que viene a hacer Kant en su *Crítica de la razón pura.* Pero ¿cuál sería la utilidad sustancial para el hombre del análisis de nuestras estructuras racionales, si éstas no ejercen la función fundamental que les corresponde, es decir, la de una representación y explicación de la realidad? He aquí por qué una filosofía sin metafísica posible, es poco menos que un juego conceptual.

¿Es posible la metafísica como ciencia? A este problema debe responder la parte de la filosofía llamada

Crítica, la que debe resolver el problema de la validez de nuestros conceptos y principios universales. Pero aquí debemos dar una idea general acerca de la marcha que una solución posible debe tomar, para entrar en el estudio de la filosofía con la conciencia de que estamos pisando un terreno firme, es decir, que nuestros conceptos tienen su validez objetiva.

El "problema crítico" ha sido planteado y resuelto de diversa manera entre los filósofos escolásticos y no escolásticos.

Es célebre la solución dada por Descartes al problema. También es muy conocida la solución de Kant.

Los escolásticos antiguos no propusieron el problema crítico en la forma desnuda con que ahora lo planteamos. Para ellos el valor de nuestros conocimientos no era un problema. Lo veían resuelto inmediatamente, y por eso no se preocupaban tanto acerca de la *existencia* de los objetos, como acerca de *su naturaleza*. Aristóteles defiende el principio de contradicción demostrando los absurdos que se seguirían de no admitirlo. Esta misma actitud tomaron los demás filósofos escolásticos. Pero modernamente existe una divergencia entre éstos acerca de la forma en que se debe plantear el problema y de la solución verdadera.

Una tendencia representada por algunos filósofos escolásticos sostiene que el problema crítico no es un verdadero problema. Que la solución de él, o, mejor, que el hecho de la objetividad de nuestros conocimientos, se nos impone simplemente y no hay lugar a discutirlo. Más aún, desde el momento en que se propone el problema en cualquier forma, y se supone, por tanto, un momento o estado de ánimo determinado en el cual nuestra inteligencia no se reconoce con capacidad de captar la realidad en sí misma, el problema resulta imposible de resolver. Es para ellos un

seudoproblema, y dicen que quienes pretenden siquiera plantearlo se enredan en una madeja imposible de desenredar.

Otros admiten el planteamiento del problema, pero dicen que es posterior a la metafísica misma, es decir, que es imposible plantear y resolver el problema si primero no se construye la metafísica. Esta actitud tiene el inconveniente de que pretende explicar o resolver el problema crítico basándose en la objetividad y validez de un sistema metafísico; pero por otra parte la función del problema crítico es la de dar validez a la metafísica. Parece, por tanto, que se incurre aquí en un círculo vicioso: resolver el problema crítico por la metafísica, y afirmar el valor de la metafísica en virtud de la solución del problema crítico.

A nosotros nos parece que el problema crítico se lo debe plantear y resolver con anterioridad a la metafísica misma; y en caso de que esto no se haga, y se resuelva el problema crítico después del estudio de la metafísica, debe ésta permanecer entre paréntesis en cuanto a su valor objetivo, hasta que se haya resuelto el problema crítico.

a) *Que se deba proponer y resolver el problema* aparece claro porque de hecho se lo está proponiendo de continuo aun por filósofos no escolásticos. Si ellos nos lo proponen, nosotros no podemos rechazarlo. Más aquí, también nosotros tenemos como filósofos la obligación de proponérnoslo.

b) *La fórmula para su solución* la encontramos en la fuente más inmediata de la realidad que nosotros podemos explotar, es decir, en nuestra propia realidad, cada uno en la realidad del propio yo. Ahí está el hombre en contacto inmediato con la realidad misma. Por otra parte, no es posible argüir aquí, como lo hace Kant tratándose del mundo exterior, que sólo percibimos las apariencias externas, y no la íntima realidad de las cosas, puesto que el

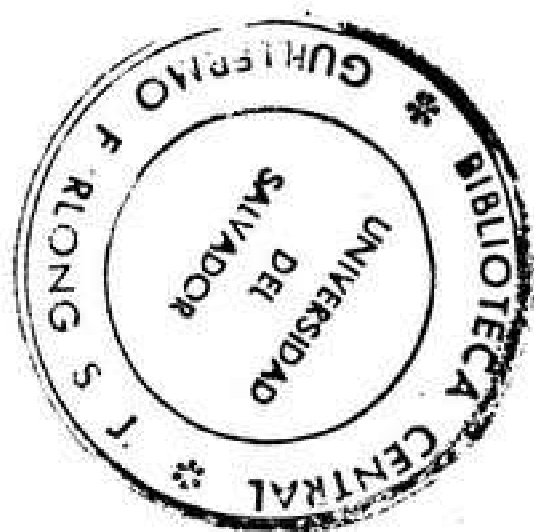
contacto entre la facultad cognoscitiva y el objeto percibido es un contacto inmediato, tanto que hay identidad entre ambos, el sujeto se percibe a sí mismo. Ahora bien, en la percepción del propio yo percibimos una realización del ser, y en ella la objetividad de los primeros principios, que descubrimos como leyes del yo en cuanto es ser. Con la ayuda de los primeros principios, que nos son dados por este contacto inmediato con la realidad del yo, podemos comprobar la objetividad del mundo externo.

Los elementos de este proceso se hallan en la tradición aristotélico-tomista, pero no es de este lugar insistir más en la parte crítica. Remitimos a los lectores a las siguientes obras: E. B. PITA y J. I. CIFUENTES, *El punto de partida de la filosofía*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1941; ORESTES G. BAZZANO, *Crítica cognitionis*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1943; J. ADÚRIZ, *La crítica del conocimiento en Santo Tomás de Aquino*, "Ciencia y Fe", nº 5, ps. 68-99.

TEXTOS

La filosofía y la teología (*Suma contra los gentiles*, libro I, c. 3).

No puede haber oposición entre la razón y la fe (*Suma contra los gentiles*, libro I, c. 7).



METAFÍSICA

a) Noción y división.

1. **Origen histórico.** – La palabra *metafísica* proviene históricamente de la clasificación de las obras de Aristóteles hecha por Andrónico de Rodas en el siglo I a.J.C. Aquellos libros que Aristóteles llamaba *Filosofía primera,* en los cuales estudiaba los primeros principios (el ser en general y Dios), fueron colocados en dicha clasificación a continuación de los libros de la *Física.* Y de ahí resultó que se los designara como "los libros después de la Física", en griego, "metá tá fysica".

Denominación muy feliz, puesto que el ser en general y Dios son, por cierto, los objetos que están más allá del *mundo sensible,* al que los griegos llamaban "fysis" o *naturaleza;* luego, la ciencia que se ocupa de ellos es ciencia de lo que está "después o más allá de las cosas físicas" o de la naturaleza, es decir, "*metafísica*".

También con respecto al orden de nuestro conocer fueron oportunas la colocación y la denominación, pues el estudio de los seres que están más allá de la naturaleza sensible es para nosotros posterior al de ésta, ya que primero conocemos los seres del mundo sensible y después los del mundo suprasensible.

2. **Definición real.** – *Metafísica es, pues, la parte de la filosofía que estudia los objetos suprasensibles; esto es, que no pueden ser percibidos directamente por nuestros sentidos.*

3. **División.** — Si examinamos los objetos suprasensibles, distinguiremos enseguida varios órdenes: Dios, el alma y ciertos principios del cosmos o naturaleza sensible que no están al alcance de nuestros sentidos (v.gr., la forma sustancial, la forma vital, etc.). Además, existen problemas comunes a todos ellos: son los problemas que se refieren al *ser en general.*

De aquí proviene una división de la metafísica en *general* y *especial*:

metafísica general: estudia el ser en general;

metafísica especial: estudia los seres particulares. Se subdivide en:

teodicea: el estudio de Dios;

psicología: el estudio del alma humana;

cosmología: el estudio del cosmos o mundo sensible.

No todos los autores admiten esta división, que tiene su origen en la clasificación hecha por Wolff, discípulo de Leibniz. No responde a la clasificación aristotélica por los tres grados de abstracción. De aquí que fuera desconocida por los escolásticos antiguos y sea rechazada por algunos escolásticos modernos. Éstos proponen la clasificación aristotélica, según la cual sólo se puede considerar conocimiento metafísico el del tercer grado de abstracción, que comprende tan sólo al ser en cuanto ser y a Dios. La cosmología era llamada *física* (primer grado de abstracción) y la psicología formaba un tratado aparte, el *De anima.*

Sin embargo, nos parece más clara y precisa la división adoptada con posterioridad, y aun más conforme con el pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás. Porque dado que en la física de la Edad Antigua y Media se incluían también las cuestiones físicas estrictamente experimentales, era natural que ni para Aristóteles, ni para Santo Tomás, dicho tratado pudiera pertenecer a la metafísica. Pero como modernamente se han separado de la

cosmología y de la psicología las cuestiones experimentales, los problemas que se han reservado para la filosofía son los que trascienden la experiencia sensible, y, por tanto, prescinden de la materia, y trascienden nuestro conocimiento sensible. Con este estado de la cuestión, tal vez los antiguos hubieran hablado, como lo hacen muchos autores modernos, de una metafísica especial.

Nótese que Aristóteles no habla de metafísica aplicándola a los tratados a que solemos aplicarla en la actualidad. Para él, la división de la filosofía es doble: por una parte está la filosofía primera que estudia los principios universalísimos, tanto en el orden lógico como en el orden ontológico; después de estos principios más universales viene la filosofía no primera, que comprende los principios particulares, el hombre y el mundo, la moral y la política. La clasificación aristotélica es muy acertada, pero está enfocada desde un punto de vista diferente de la noción de metafísica.

De todos modos es ésta una cuestión de método.

b) *Metafísica general.*

1. **Noción.** — La esencia de la filosofía es sin duda alguna el tratado sobre el ser y sus primeros principios, llamado generalmente ontología o metafísica general. En efecto, la noción de ser y los primeros principios trascienden o son aplicables a todos nuestros conceptos y a todas las realidades que por ellos aprehendemos. De aquí que del concepto que nos formemos del ser, del valor y de la naturaleza de los primeros principios del ser, y de la estructura íntima que el ser implica, depende nuestra concepción de las demás partes de la filosofía y también del resto de los conocimientos humanos. Por eso hemos llamado a nuestra obra *La esencia de la filosofía tomista*, porque en ella vamos a estudiar el ser en cuanto ser, sus primeros

principios, su estructura y su origen, conforme a la doctrina, los principios y el método de Santo Tomás de Aquino.

La ontología es, pues, la parte más general de la metafísica, la que considera el ser en cuanto ser y lo que del ser en cuanto ser se sigue.

Hablando con rigor, la metafísica debería limitar a esa zona sus investigaciones; pero en general se incluye también en el estudio del ser el de los primeros géneros del ser o sus categorías, y el de los principios del ser o sus causas.

2. **Plan.** — Siguiendo esta norma vamos, pues, a ocuparnos:

I) del ser en cuanto ser;

II) de los primeros géneros del ser;

III) finalmente, de las causas del ser.

En el orden de los problemas hemos preferido, ante todo, el orden lógico, aun cuando tenga el inconveniente de introducir desde el primer momento al lector en problemas menos fáciles. Sin embargo, tiene la ventaja de que desde el primer momento se toma la línea lógica del pensamiento, que se puede ir desenvolviendo con la estricta unidad y coherencia de cada una de las afirmaciones que se suceden, haciendo aparecer la perfecta síntesis lógica del sistema en que hemos puesto especial interés.

Pasemos ya al estudio del ser en cuanto ser.

TEXTOS

Proemio de Santo Tomás a su comentario a la Metafísica de Aristóteles (Demuestra que esta ciencia, la más general de todas las ciencias, se ocupa de los objetos inteligibles más universales; de donde concluye que con razón se le han dado tres nombres: teología, metafísica y filosofía primera).

PARTE PRIMERA

EL SER EN CUANTO SER



Capítulo I

LA ESENCIA DEL SER



> *"Quod primum intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens".*
>
> "Lo que el intelecto concibe primeramente como más conocido, y en lo cual resuelve todos los conocimientos, es el ser".
>
> S. Thomas, *De verit*, q. 1, a. 1.

Artículo 1

EL SER, OBJETO DE LA METAFÍSICA

1. **Ojeada general.** – Se suele repetir con frecuencia que la filosofía tomista es la filosofía del ser. Las palabras de Santo Tomás que encabezan este capítulo justifican esa denominación. Pero no sólo por las citas expresas, sino por su espíritu mismo, la filosofía tomista es la filosofía del ser. Por ello, al querer penetrar en la esencia de la filosofía tomista debemos investigar lo que es el ser, la esencia misma del ser.

Si atendemos a la diversidad de los seres que nos rodean, podremos comprobar que en medio de sus diferencias conservan entre sí cierto parecido. El hombre, el caballo, el árbol, la flor, los minerales, se diferencian entre sí de manera inconfundible. No es lo mismo un hombre

que un caballo, ni que otro de los seres antes enumerados. Sin embargo, a todos ellos los hemos llamado, y los llamamos continuamente, *seres*. ¿Qué es eso por lo cual a *todos* ellos los llamamos *seres*?

a) Es algo por lo cual *todos son semejantes entre sí*; algo que es *común a todos*: a uno y a otro llamamos ser; en cambio, no podemos llamar a todos hombre, o animal, o planta, o mineral, etc. La *noción de ser* es, pues, la *noción más común* de cuantas tenemos, puesto que es la que conviene (se puede aplicar) a la mayor cantidad de objetos.

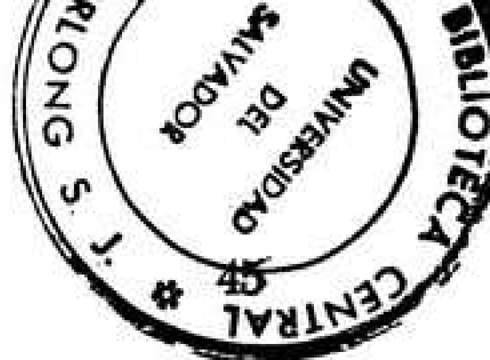
b) Es *lo menos que podemos decir de una cosa*: de la planta decimos que es vegetal, que es un cuerpo, que es un ser; del hombre decimos que es racional, que es animal, que es material, que es un ser. Vemos que lo que menos nos informa acerca de lo que el hombre o la planta son, es precisamente el decir que son *un ser*. Porque esta noción de ser, que ya vimos era la más general de todas, conviene indistintamente a todo lo que existe o puede existir. Lo que ni siquiera llega a *ser*, es *nada*.

¿Qué es, pues, en sí mismo aquello por lo cual llamamos a algo *ser*?

Si atendemos a la experiencia, lo que se necesita para poder llamar *ser* a una cosa es *que ésta exista*, o *por lo menos que pueda existir, en este mundo real que nos rodea*. Si algo es un absurdo, si es imposible que pueda existir, ya no lo llamamos *ser*. De aquí que *la esencia del ser* consiste en aquello por lo cual algo existe o puede existir en el mundo real: es decir, en *lo actual* y *lo posible*.

2. **Definición.** – Dada esta idea general, desentrañemos el contenido de este concepto:

1) Considerada como verbo, la palabra "ser" significa lo mismo que *existir*. Un hombre *es* cuando *existe* en este momento. Por tanto, el verbo *ser* significa "existir actual-



mente". Podemos definir la acción de *ser* diciendo que es "el ejercicio actual de la operación significada por el verbo ser en el sentido de existir".

2) Pero la palabra *ser* también se usa en castellano como nombre; así decimos "un ser", "muchos seres". En este sentido, *ser* significa no el actual ejercicio del existir, sino lo mismo que *cosa,* y se refiere no a una operación, sino a una característica de eso que llamamos *ser.*

Si estudiamos *etimológica* y *gramaticalmente* este nombre de *ser*, hallaremos que proviene del verbo *ser*, que ya consideramos. Los filósofos emplearon para expresar este concepto la voz latina *ens, entis,* que es el participio presente del verbo *esse* (ser); siguiendo en esto a sus antecesores griegos, que siendo los primeros que trataron del ser, fueron también los primeros que lo designaron en esa forma, valiéndose del mismo participio (en griego *ón, óntos*; de donde *ontología, ciencia del ser*). Atendiendo a esto, resulta que así como, p.ej., "viviente", participio presente del verbo "vivir", significa "el que vive", de la misma manera aquel participio *ens, entis,* que se traduce por *ente* o *ser*, quiere decir *el que es.*

El *ser*, pues, viene a representar lo que solemos llamar una *esencia* (término que también deriva de *esse*). Todo nombre nos significa una *esencia.* Así, el nombre "flor" nos significa *lo que es* esta cosa, es decir, nos indica su *esencia.* De la misma manera, cuando decimos "esto es un ser" determinamos de *esto* "lo que es", o sea, "su esencia". Ahora bien, cuando designamos una cosa por "su esencia" prescindimos de si en realidad existe en ese momento o no. Así, por ejemplo, llamamos "amante" no precisamente a quien está *actualmente* ejerciendo o practicando o viviendo un acto de amor, sino a aquel que "tiene la propiedad o capacidad de ejercerlo". De la misma manera, cuando decimos "hombre" no queremos significar

que exista ahora lo que llamamos "hombre", sino que caracterizamos algo por una denominación, refiriéndonos a *lo que es*, esto es, a su esencia. Asimismo, cuando decimos "marino" o "pintor" en las proposiciones "este hombre es un marino", "aquel hombre es un pintor", no queremos decir que este hombre esté "actualmente" navegando o que aquél esté "actualmente" pintando, sino que está capacitado, tiene aptitud para pintar o para navegar.

Esto es propio de los *nombres* y de las *esencias*, tal como suele estudiarlas la ciencia, la cual prescinde de si el objeto que estudia se realiza en la actualidad en el mundo o no, y se contenta con estudiar su manera peculiar de ser u obrar. Así, el matemático estudia la esencia y las propiedades del triángulo prescindiendo de si en realidad existe algún triángulo.

En esta segunda acepción podemos definir el ser diciendo que es "lo que es *capaz* de existir actualmente".

3) Por último, diremos que el verbo "ser" se lo utiliza también como "unión entre el sujeto y el predicado, en las proposiciones"; así decimos: "el hombre *es* social". Es ésta una función gramatical del verbo *ser*, y su estudio dentro de la proposición o juicio, como nexo o lazo de unión que establece la conveniencia entre el sujeto y lo que de él se predica, corresponde a la lógica.

Santo Tomás declara este triple significado del término *ser* con estas palabras: "Dícese de una manera ser la misma *quididad* el qué o *naturaleza de la cosa*, como se dice que la definición es una oración que significa *lo que es ser*; pues la definición significa la quididad de la cosa. De otra manera, dícese ser el mismo *acto* de la esencia; como vivir, que es el acto de lo viviente, es acto del alma, no acto segundo, que es operación, sino acto primero. De una tercera manera dícese ser lo que significa la verdad

de la composición [conveniencia de sujeto y predicado] en las proposiciones, y según esto «es» se llama cópula"[1].

De este triple significado del ser: como *verbo* que expresa el ejercicio de la acción de existir, "el acto" de existir, en frase de Santo Tomás, como *nombre* que nos manifiesta la esencia de una cosa: la esencia del ser; y finalmente como *nexo* entre el sujeto y el predicado de una proposición, de este tercero ya dijimos que pertenece al estudio de la lógica. Nos quedan, pues, dos; y de ellos el que mejor expresa el *ser* es precisamente el que indica el ejercicio del existir. Es evidente que decimos de algo *ser* con más propiedad cuando en realidad está siendo que cuando sólo queremos significar que tiene una esencia capaz de ser o de existir.

Sin embargo, lo que con propiedad estudia la filosofía es el ser como *nombre,* puesto que las ciencias suelen considerar sus objetos no como en la actualidad existentes, sino en sus propiedades esenciales, *prescindiendo de si existen actualmente o no.*

3. **El ser en cuanto ser y el ser posible.** – El concepto de ser que es directamente objeto de la metafísica es, pues, el concepto de ser como nombre, el cual prescinde del acto actual de la existencia y dice sólo "capacidad de existir". Es el ser que Santo Tomás define con sencillez diciendo que es "una cosa a la cual compete el existir"[2].

Pero si bien este concepto de ser no incluye la existencia actual, tampoco la excluye positivamente, pues la capacidad de existir también conviene a los seres que existen en la actualidad, porque es evidente que lo que existe puede existir.

Santo Tomás ha explicado este significado del ser, que prescinde del hecho o del acto de la existencia actual,

[1] S. TOMÁS, L. Dist., 33, q. 1, a. 1, ad 1.
[2] SANTO TOMÁS, *Quodl.*, II, a. 3.

con estas palabras: "Pero comoquiera que la actualidad que principalmente se significa por esta palabra *ser* es comúnmente la actualidad de toda forma o acto sustancial o accidental, de aquí que cuando queremos significar que alguna forma o acto está actualmente inherente en algún sujeto, significamos eso por esta palabra *ser* y decimos que *es*, ya sea *simplemente* (simpliciter), ya *en cierto modo* (secundum quid): *simplemente* [cuando es] según el tiempo presente, *en cierto modo* [cuando es] según otros tiempos [pasado o futuro]"[3].

Es decir: según Santo Tomás, el *ser* como acto actualmente ejercido en algún tiempo, no determinando si es presente, pretérito o futuro, es *el ser como nombre*, lo que los escolásticos llaman "el ser en cuanto ser" o "el ser como tal" (ens ut ens), que ni incluye ni excluye el acto actual de existir, sino que sólo dice respecto del mismo capacidad para poseerlo o ejercerlo. El "ser como tal", el "ser en cuanto ser" incluye, pues, al *ser actual* y al *ser posible.*

Llamamos *ser actual* al que *es* en tiempo presente, es decir, al que goza del actual ejercicio del ser o del existir. La idea de *ser actual* siempre incluye la del *ejercicio actual* del acto de existir.

Llamamos *ser posible* a aquel del cual afirmamos que *puede existir*, pero que *positivamente no existe.*

Atendiendo a esta última condición, no debemos confundir el *ser posible* con el *ser en cuanto ser*, pues esta última denominación corresponde tanto al ser que *puede existir* pero actualmente *no existe* (que es con propiedad el *ser posible*) como a aquel ser que *puede existir* y que de hecho *existe* (*ser actual*). La denominación de *posible* se reserva, pues, para aquel ser que, si bien *puede existir*, de hecho *no existe.*

[3] SANTO TOMÁS, *I Dist.*, 33, q. 1, a. 1, ad 1.

En resumen, *el ser cuanto ser*, objeto de la metafísica, *el ser tomado como nombre*, es aquel que con claridad describe Suárez cuando dice: "Pues *ser* tomado como nombre significa *aquello que tiene esencia real*, prescindiendo de la existencia actual, no por cierto excluyéndola o negándola, sino haciendo abstracción de ella" [4].

4. **El ser real y los otros seres.** — Habremos observado que Suárez, en las palabras que acabamos de citar, no se limita a decir "aquello que tiene esencia", sino que especifica "esencia real". Porque debemos puntualizar desde ya que en la filosofía tomista tratamos del *ser real*. Cuando se dice que la filosofía tomista es la "filosofía del ser", se podría añadir, para dar su sentido pleno a la frase y evitar todo equívoco, que es la filosofía del ser *real*.

Pues además del ser real hay otros seres:

1) *Ser real* es aquel que *existe o que puede existir fuera de nuestro pensamiento*. Por ejemplo: "este árbol".

2) En cambio, el *ser no real* puede existir *solamente como pensado*. Es el que los escolásticos llaman *ente de razón* (ens rationis) o *ser puramente lógico*. Tal es, por ejemplo, el círculo cuadrado, en el cual nosotros podemos *pensar*, pero que no podrá nunca llegar a ser una *realidad* existente fuera de nuestro pensamiento.

3) Intermedios entre los seres reales y los puramente lógicos o entes de razón, están los que los escolásticos llaman *seres lógicos* (o *entes de razón*), *con fundamento en la realidad* (entia rationis cum fundamento in re), como son, por ejemplo, los *conceptos universales*. "El hombre", así en general, no existe; sólo existen "los hombres" particulares. Pero, sin embargo, la semejanza que existe realmente entre los hombres, independientemente de nuestro modo de pensar en ellos, es un *fundamento real* para que noso-

[4] F. SUÁREZ, S. I., *Disp. met.*, II, s. 4, n. 9.

tros podamos formar el concepto universal de "hombre". Tal concepto *como universal* no tiene perfecta correspondencia en la realidad. Pero *existe un fundamento* en los seres, en nuestro caso en los hombres, para que podamos formar ese concepto universal que no es, por tanto, de algo meramente arbitrario; como lo es el del círculo cuadrado. Por eso los llamaron los escolásticos, con una denominación feliz, *seres lógicos con fundamento en la realidad.*

Santo Tomás resume así estas tres maneras de ser: "el ser es triple, es decir: o bien todo fuera del alma [el ser simplemente real]; o bien nada fuera del alma, como lo ficticio [el ser puramente lógico]; o bien fuera del alma materialmente, pero dentro de ella formalmente, como el tiempo, los conceptos universales y la verdad [ser lógico con fundamento en la realidad] [5].

Observemos, por último, que a todo ser se lo puede llamar, en cierta manera, *lógico* (no puramente lógico), por cuanto todo ser *puede ser pensado,* es decir, puede existir en nuestra inteligencia, ya que ésta, como ha indicado al principio Santo Tomás, resuelve todos sus conocimientos en éste del "ser".

5. **El objeto de la metafísica.** — La metafísica tiene por objeto *directamente* el ser simplemente *real.* Es una ciencia de lo real, de la realidad misma. Por eso, nada más infundado que llamar a la metafísica tomista o escolástica "filosofía, o ciencia, de las abstracciones".

Al ser puramente lógico sólo impropiamente le conviene el nombre de ser o realidad. La metafísica se ocupa de él sólo incidentalmente.

Los seres lógicos con fundamento en la realidad son estudiados por la metafísica en cuanto también participan de la realidad misma.

5 SANTO TOMÁS, *I. Dist.*, 2, 3, initio.

TEXTOS

Ente es aquello que tiene ser "Id quod habet esse" (Exposición sobre el texto de Boecio *De hebdomadibus*, s. II).

Artículo 2

EL SER: SUS DIFERENCIAS, SUS INFERIORES

1. **Nociones previas.** — Para comprender mejor lo que es el ser en cuanto ser, debemos estudiar las relaciones del ser con lo que los escolásticos llaman sus *diferencias* y sus *inferiores.* Esto nos lleva a recordar algunas de las nociones de la lógica aristotélico-tomista.

Es sabido que Aristóteles clasificó —y con él los escolásticos— nuestros conceptos universales en cinco *predicables*: el género, la especie, la diferencia, el propio y el accidente.

Nos interesa ahora recordar los tres primeros.

El *género* es una noción universal, común a diversas especies o clases de seres. Por ejemplo: *animal* es un género respecto del hombre y del caballo.

La *especie* es una noción que se aplica a una colección de individuos que en la clasificación filosófica ya no se subdivide en otros grupos inferiores. La especie está contenida en el género y el género contiene en sí varias especies. La especie, a su vez, no contiene otros grupos inferiores, sino que contiene los individuos. Así, *hombre* es una especie dentro del género *animal.* Otras especies serían *caballo, perro,* etc. Y *Juan* o *Pedro* o *Sócrates* son individuos dentro de la especie *hombre.*

Las *diferencias* son aquellas particularidades o determinaciones que hay que añadir al género para formar la especie, y por las cuales una especie se *diferencia* de todas



las demás. Así, por ejemplo, dentro del género *animal* está la especie *hombre*, y también están otras especies. Para pasar del género *animal* a la especie *hombre* hay que *diferenciar* el género añadiéndole una nota distintiva, que será en este caso la *racionalidad*. Tenemos así no ya simplemente *animal*, sino *animal racional*, es decir, *hombre*, especie dentro del género *animal*. En esta forma descendemos desde el género, que es una noción más universal y, como se suele decir, *superior*, hasta la *especie*, que es una noción *inferior*, y esto lo hacemos diferenciando al primero por una característica o nota que se llama la *diferencia*.

También es útil recordar que los géneros pueden ser *superiores*, *medios* o *inferiores*. Así, por ejemplo, *sustancia* es género respecto de *viviente* y de *mineral*, puesto que los contiene a ambos (tanto un ser viviente como un mineral son sustancias); pero, a su vez, *viviente* es género, por las mismas razones, con respecto a *planta* y a *animal*, que son dos especies de vivientes; y asimismo *animal* es género respecto de *racional* e *irracional*. En el primer caso se dice que se trata de un género *superior*, el género del segundo caso se dice ser *intermedio*, y en el tercer caso el género es *inferior*. Cuando llegamos a la última determinación universal, cual es en este caso *racional*, se dice que se ha llegado a la *última especie*, más allá de la cual ya sólo se dan determinaciones individuales, como *Pedro*, *Pablo*, *Juan*, *este hombre*, etc.

Es característico de los géneros que hemos descrito hasta ahora el que *no incluyan* en sí las diferencias que lo determinan a una especie inferior. Así, en el caso anterior, teníamos que *animalidad* era género respecto de *hombre*, y la diferencia correspondiente era la *racionalidad*. Ahora bien, ésta, la *racionalidad*, no incluye en sí la cualidad designada por el género, es decir, la *animalidad*; pues analizando el concepto de *racionalidad* y la realidad que le

corresponde en cuanto tal, no hallaremos vestigio alguno de animalidad, ni una relación conceptual necesaria, e igualmente cuando analizamos el concepto mismo de *animalidad* nada hallamos en él que diga *racionalidad*. Quiere esto decir que el género *prescinde* simplemente de la *diferencia específica*. Y la diferencia también prescinde del género. De aquí que para llegar a la formación de una especie debemos unir dos elementos, de los cuales uno no contiene al otro, y viceversa. La especie, en cambio, contiene en sí a la vez al género y a la diferencia.

2. **Las diferencias del ser.** — Esta estructura de los diversos conceptos de *género* y *diferencia* adquiere una característica especial cuando tratamos del ser. Y por medio de esta característica podemos descubrir un estatuto particular para el ser dentro de la metafísica. En efecto, al referirnos al ser, del cual hemos dicho que es la noción más simple y la más universal que hemos hallado en la realidad, observamos que el ser, como tal, es diferenciado por algunas características, que los escolásticos llaman *diferencias del ser*. Es evidente que, siendo el ser la noción más universal, el resultado de una diferenciación del ser vendrá a dar un género también de los más universales. Y al establecer las primeras características posibles de los géneros más universales del ser, nos encontraremos que se reducen a estas cuatro: *Dios* y la *creatura*, la *sustancia* y el *accidente*. Para *descender*, como se suele decir, del ser a la formación de estos cuatro primeros géneros, que abarcan toda la realidad, se precisan cuatro diferencias correspondientes, que, en versión latinizada, se los podría llamar la *aseidad*, la *creaturidad*, la *sustancialidad* y la *accidentalidad*.

La noción de Dios, que es el ser que existe por sí mismo, está diferenciada por la característica *aseidad*.

La creatura, que es el ser que existe dependientemente de Dios, es decir, depende *de otro* en su existir y no existe por sí misma, tiene como diferencia la *creaturidad*.

La sustancia es un ser que existe en sí mismo, y no en otro ser, por eso tiene como diferencia lo que llaman los escolásticos *el existir en sí*, o la *sustancialidad*.

El accidente es un ser que necesariamente existe en otro; por eso tiene como diferencia *el existir en otro*, o la *accidentalidad*.

3. **La trascendencia del ser.** – Ahora bien, si comparamos estas diferencias con el ser, podemos ver lo característico de la noción misma del ser, es decir, la relación fundamental que existe entre el concepto de ser y todos los demás inferiores y aun respecto de las mismas diferencias. Porque, si analizamos cualquiera de las diferencias del ser, por ejemplo, la *aseidad* o la *sustancialidad*, hallaremos que en ellas descubrimos también *la noción misma del ser*. Porque la aseidad o la sustancialidad son también realidades que por su mismo concepto son aptas para existir, es decir, seres. La aseidad es la diferencia que distingue a Dios de la creatura, y se podría definir como la *necesidad de existir*. Pues bien, la necesidad de existir es con más razón "aptitud para existir", y aptitud para existir es la esencia misma del ser, como hemos definido en el artículo anterior. Lo mismo podemos decir de la sustancialidad, que es la diferencia propia de la sustancia: tal diferencia incluye en sí misma la capacidad de existir; de lo contrario no podría diferenciar al ser. De aquí que la misma diferencia de la sustancia es también ser esencialmente.

A esta particularidad del ser llaman los escolásticos, con Santo Tomás, *la trascendencia* propia del ser. Es decir, el ser es de una esencia tal, que se encuentra no sólo en todos los géneros y especies inferiores, no sólo en los géneros primeros o más universales, que son los que acabamos

de describir anteriormente, sino también *en las mismas diferencias* por las cuales el ser desciende, como se suele decir, a sus inferiores.

El problema que surge aparece enseguida. ¿Cómo es posible hablar de una *diferenciación* propiamente tal del ser? Si las diferencias incluyen en sí mismas todo lo que se necesita para que sean ya un ser, no son con propiedad diferencias del ser, sino el ser con la diferencia; es decir, son ya la misma noción inferior. No es posible, por tanto, hablar de diferencias del ser propiamente tales. Si, al contrario, las diferencias no llevasen en sí mismas el sello esencial del ser, resultaría que no serían nada, y, por tanto, no podrían diferenciar al ser, ya que la nada no es capaz de dar ninguna diferenciación real.

Por esta dificultad existe una divergencia entre los escolásticos acerca de la interpretación esencial del ser con relación a sus diferencias. Oigamos al respecto la doctrina de Santo Tomás:

"Lo que el entendimiento concibe en primer lugar como lo más conocido y en lo cual resuelve todos sus conocimientos, es el ser; por lo que es necesario que todas las demás concepciones o conocimientos del entendimiento se formen por adición al ser; pero al ser no puede añadírsele cosa alguna como extraña enteramente al ser, a la manera que la diferencia se añade al género, porque cualquier naturaleza [concepto o esencia, aunque sea de una diferencia] es esencialmente ser. Pero en esto se dice que algunas cosas añaden algo sobre el ser, en cuanto expresan un modo del ser que no está expresado por el mismo nombre del ser" [1].

De manera que según Santo Tomás, las diferencias del ser no son ni pueden ser algo extraño al ser, puesto que necesariamente lo incluyen. Pero, sin embargo, expresan

[1] *De verit*, q. 1, a. 1.

una modalidad característica del ser que no está con claridad implicada en el concepto mismo de aquél. Es decir, que las diferencias, por su mismo concepto, son *modos esenciales del ser*, y, por tanto, *incluyen en sí mismas la esencia del ser*, de la cual no pueden prescindir.

4. **La unidad del ser.** — Sin embargo, no creemos que se pueda deducir de las palabras de Santo Tomás que el ser *contiene en sí mismo las diferencias*, como quieren algunos escolásticos [2]. Éstos conciben el ser como un todo que incluye en sí mismo los inferiores y aun las diferencias primeras del ser. Resultará que el ser contendrá sus propias diferencias, a la manera como el género contiene en sí las nociones superiores por las cuales debe definirse. Así como analizando el concepto mismo de hombre descubrimos en él las características de la especie y del género —es decir, la *racionalidad* y la *animalidad*—, así también analizando la noción misma de ser descubriríamos en ella las nociones de las diferencias del ser: aseidad, creaturidad, etc. Pero éstas no estarían explícitas en el ser, sino que para expresar cada una de ellas debemos atender a una diversa concepción más clara y determinada del ser mismo. De ello se seguiría que el ser no es un concepto simplemente *uno*, sino como un agregado de otros conceptos inferiores, incluídos en él por necesidad, aunque de manera confusa o implícita; concibiéndolo después más clara o expresamente en un sentido, y luego más clara o expresamente en otro sentido, podemos llegar, sin salir del ser en cuanto ser, a concebir unas veces a Dios, otras veces a la creatura, a la sustancia, al accidente. El concepto de ser contendría así de manera confusa a todos sus inferiores, incluso a las mismas diferencias del ser.

[2] Tal es la opinión del antiguo comentador de Santo Tomás, el cardenal Cayetano, a quien siguen antiguos y modernos escolásticos.

No creemos que sea ésta la mentalidad de Santo Tomás. En realidad, cuando Santo Tomás dice por un lado que el ser es lo primero que concebimos y lo más simple, parece tener en la mente que cuando concebimos la noción de ser, *no tenemos en nuestra inteligencia ninguna otra característica a la vista.* Por tanto, el ser, en cuanto tal, no contiene las diferencias, y por ello para pasar del ser en cuanto tal a otra noción inferior, *Dios, creatura,* etc., es necesaria alguna *adición* de un nuevo elemento (ex *additione* ad ens). No parece, pues, que Santo Tomás se refiera a una mayor o menor determinación del concepto de ser, sino simplemente a la *definición* misma del ser. Cuando, al contrario, dice que al ser no puede añadírsele ninguna diferenciación, que no participe también de la razón de ser, nos indica que la *adición* de que ha hablado antes no es una adición propiamente tal, sino una *adición impropia, especial,* en razón de la particularidad de que goza el ser de estar también incluído en sus diferencias [3].

El hecho de que las diferencias contengan o incluyan el ser, y el ser no incluya a sus diferencias, es explicable por nuestra manera de concebir la realidad mediante conceptos abstractos en mayor o menor grado. Por ello resulta frecuente el caso de que un concepto incluya por necesidad a otro, pero éste no incluya a aquél; es decir, entre ambos existe una prescindencia, o una abstracción, que no es mutua sino unilateral. Esto sucede siempre entre dos conceptos, de los cuales uno es más universal que el otro: el más universal (v.gr., sustancia) prescinde del menos universal (v.gr., hombre), pero no viceversa. Así decimos: "todo hombre es sustancia", pero no "toda sustancia es

3 Escoto niega que el ser esté incluído en las diferencias. Entre la opinión extrema de éste y la otra extrema de Cayetano, preferimos, como más ajustada a la realidad, la de Suárez, que sostenemos en el texto, y que juzgamos también conforme con la mente del Doctor Angélico.

hombre"; igualmente podemos decir: "toda diferencia es ser", pero no "todo ser es diferencia".

Creemos, pues, que es probable sostener, como doctrina de Santo Tomás, por una parte *la unidad estricta del ser*, y por otra *la trascendencia del ser respecto de sus diferencias*. Si el ser no tuviese en sí mismo una unidad estricta, no podríamos estar habituados a hablar del ser sin pensar en las diferencias. Y en cambio cuando decimos de algo que es ser, no pensamos en manera alguna en *todas* las diferencias del ser, lo cual debiéramos hacer si el ser contuviese en sí mismo sus diferencias, aunque fuera implícitamente. Puesto que en este caso, cuando decimos que Dios es ser, deberíamos decir de manera implícita que Dios es el ser subsistente por sí mismo e implícitamente que Dios es *creatura, sustancia* y *accidente* (!).

5. **El panteísmo de Parménides.** – Precisamente, de esta particularidad del ser ha brotado, ya desde antiguo, una dificultad célebre en la historia de la metafísica. Parménides, el filósofo de la unidad e inmutabilidad del ser, consideró que fuera del ser nada podía existir, ya que todo cuanto existe es esencialmente ser.

Ahora bien; si fuera del ser nada puede existir, resulta que existe un ser que no puede tener como diferencias más que al ser mismo, y como esto no es precisamente una diferencia del ser, pues nada puede diferenciarse por sí mismo, resulta que no existe más que una sola realidad indiferenciada e incapaz de diferenciarse, y, por tanto, única, inmutable e inmultiplicable. De aquí los célebres argumentos de Zenón para negar la posibilidad de la diferenciación de los seres, de la multiplicidad, y en particular del movimiento.

La respuesta a la dificultad de Parménides se hallará si consideramos que una cosa es el ser *tal como existe* en la realidad y otra cosa es el ser *tal como lo concebimos nos-*

otros. El concepto de ser es un concepto que hemos formado tomándolo de la realidad; pero, sin embargo, no existe en la realidad *tal como nosotros lo pensamos*. En esto sucede como en todos los demás conceptos universales. En la realidad existen muchos seres diferentes unos de otros. Éste es un hecho de experiencia inmediata que no podemos negar. Este hombre es diferente del otro y diferente también del árbol y del animal; es evidente que existen muchos hombres y muchos árboles y muchos animales. El hecho de la diferenciación y de la multiplicación consiguiente entre los seres es tan evidente que no puede ser negado sin ir contra la evidencia más inmediata. ¿Cómo, pues, se explica —y aquí viene la dificultad de Parménides— que nosotros concibamos el ser como algo uno, ya que hablamos simplemente del "ser", si en realidad el ser, en cuanto tal, no existe tal como lo concebimos? Se explica esto *por nuestra manera especial de conocer*. Nosotros conocemos "por abstracción" o "generalización". Cuando los escolásticos pronuncian estas palabras no se hallan en un terreno arbitrario, sino que hablan teniendo a la vista juntamente la realidad y nuestra manera especial de conocer.

Recordemos algunas ideas acerca de la abstracción. La abstracción es una operación por la cual *separamos* cualidades o propiedades o determinaciones, las cuales en la realidad existen *unidas* entre sí. Por ejemplo, nuestro concepto *hombre*, en cuanto prescinde de los diferentes individuos, no tiene nada que le responda en la realidad. No existe en la realidad el hombre como tal, sino sólo los individuos. Pero nosotros, al comparar entre sí los diferentes individuos de la especie humana, advertimos que existen entre ellos ciertas diferencias y ciertas semejanzas; mientras todos tienen sus cualidades características, por las que unos se diferencian de otros, sin embargo todos coinciden

en algo que es común a ellos. Ahora bien, con la mente prescindimos nosotros de aquello que es particular de cada uno de los individuos, y el resultado de esta operación es un concepto con el cual sólo expresamos lo que en realidad asemeja a los diversos individuos entre sí. Es evidente que eso que expresamos por tal concepto no existe en la realidad *separado* de ellos; pero nosotros lo concebimos, no afirmando que en la realidad exista separado de las particulares diferencias, sino *prescindiendo* o abstrayendo de éstas. Así llegamos a formar lo que los escolásticos llaman el *concepto universal*. Nuestros conceptos universales están formados por una abstracción. Pero tienen fundamento en la realidad, aunque en ésta no existan sus objetos tal como lo concebimos.

Lo mismo sucede con el concepto de ser. Tenemos un concepto del ser en el cual prescindimos de las diferencias, y que aplicamos por igual a todos los seres existentes. Todos son ser. Y todo en ellos es ser, aun las mismas diferencias. Si existiese en realidad el concepto de ser, tal como nosotros lo concebimos, por un lado, y por otro existiesen también las diferencias, resultaría lo siguiente: que las diferencias en realidad distintas del ser serían no-ser, estarían en realidad *fuera del ser*. Por tanto, como concluía Parménides, en realidad sólo existiría el ser abstracto. Pero si las diferencias no son en realidad distintas del ser, sino que están en cada uno de los seres, identificadas en rigor con la misma esencia del ser, que cada uno realiza, entonces ya es posible una diferenciación de los seres, tal como existen en la realidad y, por tanto, no es necesario admitir una realidad panteística para explicarnos la unidad que damos a nuestro concepto del ser. *La unidad de este concepto proviene de nuestra abstracción mental; en cambio, en realidad el ser se halla multiplicado y diferenciado.* Parménides, por pensar que el ser existía en la realidad con

esa unidad lógica con que lo concebimos, llegó a la filosofía panteísta que todos conocemos.

He aquí como llega la filosofía tomista y la escolástica en general a una concepción del ser que a la vez tiene en cuenta los datos de la experiencia y nuestra manera característica de pensar.

6. — Resulta de lo expuesto el siguiente corolario:

"El ser, por su simplicidad suma y por su trascendencia, está incluído en todas las realidades como el primer fundamento y principio de ellas; por tanto, todo lo que se afirme del ser debe cumplirse en toda realidad, ya que toda realidad es esencialmente ser".

Es fácil comprender el sentido del corolario anterior. Comoquiera que por una parte el ser en cuanto ser nos explica la realidad misma, el concepto mismo de realidad (lo que implica lo menos que se puede exigir para que algo sea real, es decir, la aptitud para existir realmente), el ser debe contener en sí la realidad misma. De aquí que siendo la nota simplicísima, por contener el mínimum de realidad, sea el concepto más simple y más opuesto a la composición.

Al contrario, todos los otros conceptos diversos del ser no son tan sencillos, tan simples, porque por lo menos deben incluír el concepto de ser con alguna particular determinación.

Del mismo modo, pues, como las propiedades del fundamento es necesario que repercutan en todo el edificio, así la esencia del ser y sus leyes, sus principios y propiedades, trascienden toda la realidad y la sujetan a sus propios principios. De aquí la importancia de conocer a fondo las propiedades y los principios del ser como tal.



CAPÍTULO II

LAS PROPIEDADES DEL SER

> *"Istorum nominum trascendentium talis est ordo, si secundum se considerentur: quost post ens est unum, deinde verum, deinde post verum bonum".*
>
> "El orden de los conceptos trascendentales, si los consideramos en sí mismos, es el siguiente: después del ser está lo uno, luego lo verdadero, y después de lo verdadero lo bueno".
>
> S. THOMAS, *De verit.*, q. 21, a. 3.

Como acabamos de ver, el ser, la noción más simple, es el último elemento en que se resuelven todos nuestros conocimientos. Analizando ahora la esencia misma del ser encontramos tres *propiedades esenciales*, que los escolásticos llaman también *atributos* y *pasiones del ser*, con terminología aristotélica.

Estas tres propiedades trascendentales [1] del ser en cuanto tal son: *la unidad, la verdad* y *la bondad.* La unidad se refiere al ser en sí mismo; la verdad es propiedad del ser con relación a nuestra inteligencia; y, finalmente, la bondad es propiedad del ser con relación a nuestra voluntad.

[1] El término *trascendental* significa aquí lo que conviene a todos los seres.

Artículo 1

LA UNIDAD

1. **Noción.** — La primera propiedad del ser y su atributo trascendental es la *unidad ontológica* que conviene al ser en cuanto ser y que no se diferencia del ser en realidad sino sólo por nuestra razón, e incluye formalmente el ser con la negación explícita de división en sí y de unión con otro (totalidad); por lo cual la unidad del ser de ninguna manera le conviene por algo en rigor distinto de él. Es evidente que esta propiedad se refiere al ser absolutamente hablando, o sea, al ser en sí mismo, y no con relación a nuestras facultades. Por ello debe ser anterior a las otras dos. Siempre lo absoluto es anterior a lo relativo. Se suele definir lo *uno* así: Uno es lo que no está dividido en sí, y lo está de todo lo que no es él.

La unidad es declarada por Aristóteles como *opuesta a la división*; ahora bien, nos dice Santo Tomás que *el ser ha de ser necesariamente uno.* Hasta el punto de que la noción de ser incluye la noción misma de la unidad.

2. **Prueba.** — "Todo ser es simple o compuesto. Lo que es simple es indiviso en acto y en potencia (esto es, ni tiene división, ni puede tenerla). Lo que es compuesto, mientras sus partes están divididas, no forma propiamente *un* ser sino que constituye una multitud de partes sin coherencia alguna; solamente cuando ya están unidas y cuando forman el compuesto mismo, entonces se dice que éste tiene ser. De donde es manifiesto que el ser de toda cosa con-

siste en la indivisión; y de aquí que todo ser en cuanto mantiene su ser, mantiene también su unidad" [1].

3. **Principio de unidad del ser.** – Esta idea de Santo Tomás tiene una importancia que debemos destacar. La unidad es requerida por el ser y consiste en una negación explícita de la división interna y de la unión con otro ser. Es decir, que el ser, para ser tal, ha de formar *un todo*. No puede ser *una parte*, ni puede ser tampoco *una multitud de partes*, que no constituyan de hecho un todo. El ser, en cuanto no está dividido en sí mismo, implica, o bien la simplicidad, o bien la unión de sus partes y, por tanto, una *totalidad*; y en cuanto está dividido de otros implica una *distinción*, una *separación* de otros seres, ya que si no fuera distinto y si no estuviese separado de aquéllos no formaría *un ser*, sino a lo más sería *una parte* del ser.

De aquí fluye lo que podemos llamar *el principio de unidad del ser*, que podemos formular de la siguiente manera: "la unidad del ser no es algo que le convenga al ser como cosa realmente distinta del mismo, sino que le conviene por su misma realidad".

La unidad del ser, como hemos dicho, nos manifiesta un aspecto absoluto de él, y, por tanto, debemos tenerla presente en toda ulterior declaración del ser. De aquí la importancia de este principio.

Declarémoslo brevemente: Aquello por lo cual el ser es uno no puede ser algo *realmente* distinto del mismo ser, puesto que si fuese realmente distinto del ser, como quería Avicena, sería un no-ser. Ahora bien: si la unidad –como admiten por lo común los escolásticos siguiendo al Doctor Angélico– no es algo distinto del ser, síguese que el ser es uno *por su propia realidad, y no por una realidad distinta de él.* De aquí que el ser es indiviso en sí mismo, es

[1] S. T., c. 11, a. 1.

coherente consigo mismo, idéntico a sí mismo, y por otra parte dividido de los otros seres y distinto de los otros seres, por algo que no es distinto de él mismo, sino por su misma realidad.

Este principio tiene aplicación siempre que se trata de dilucidar la distinción entre un ser y otro ser. Cada ser tiene que ser *uno*, no por algo realmente distinto de él, ya que "por aquello por lo que uno es ser, dice Santo Tomás, es también uno"; y si el ser es ser por su propia realidad y opuesto al no-ser o a otro ser por su propia realidad, el ser tiene que ser también *uno* por su propia realidad, y estar dividido de otros seres y diferenciado de ellos por su propia realidad.

Nuestro principio resalta todavía con mayor relieve cuando lo trasladamos a la experiencia más clara e inmediata. Es evidente que un individuo determinado —por ejemplo, Sócrates— es distinto de otro individuo y también distinto de la nada, no por algo realmente distinto de Sócrates sino por su propia realidad. De lo contrario, Sócrates sería distinto de Platón y se diferenciaría del no-ser, por algo que no sería el mismo Sócrates, es decir, por el no-ser de Sócrates, lo que significaría que Sócrates es ser por su no-ser, lo que es inconcebible.

Apoyados en las palabras de Santo Tomás y en el sentir de toda la escolástica, hemos hecho resaltar esta *ley o principio de la unidad del ser*, porque la juzgamos fundamental y porque los mismos escolásticos no han sacado de ella el partido que era posible. No han hablado ellos nunca del "principio de la unidad del ser" explícitamente, y, sin embargo, creemos que el fundamento de la metafísica escolástico-tomista está ahí. Sólo en un sentido relativo se puede afirmar que los otros principios son el fundamento de la filosofía escolástica o aristotélico-tomista, ya que todos los demás principios (en especial el del acto y la potencia)

deben declararse de acuerdo con el principio de unidad del ser, como luego veremos. La aplicación de este principio llena de nueva luz y de armoniosa unidad y coherencia a la filosofía tomista; merced a él reciben una solución uniforme, coherente y realista los principales problemas de la escolástica: acto y potencia, esencia y existencia, grados metafísicos, especie e individuación, sustancia y accidente, como tendrá ocasión de comprobarlo el estudioso a lo largo de toda nuestra obra.

TEXTOS

La unidad ¿es opuesta a la pluralidad? (S. T., c. 11, a. 2 a. 1).

El principio de unidad del ser: "El ser no es uno por algo realmente distinto del mismo" (S. T., c. 11, a. 1).

Artículo 2

LA VERDAD

1. **Noción.** — En la unidad del ser se funda la segunda propiedad de él, que hemos llamado *la verdad.* Cabe distinguir tres clases de verdad: *la verdad lógica,* que está en el entendimiento, y consiste en la conformidad del entendimiento con las cosas; *la verdad ontológica,* que está en las cosas mismas, y consiste en la relación de las cosas con entendimiento; *la verdad moral,* que está en las palabras, y consiste en la conformidad entre nuestra expresión oral y nuestro pensamiento.

2. **Declaración.** — Todas las cosas son verdaderas en sí mismas, solemos decir, cuando son realmente lo que son y por ello mismo pueden ser representadas en alguna manera por nuestro entendimiento. De aquí que esta capacidad de los objetos para ser representados por nuestro entendimiento pueda llamársela verdad existente en las mismas cosas.

Todo ser es capaz de ser representado por algún conocimiento y de hecho es representado por el conocimiento divino. Luego la verdad es un atributo propio de todos los seres.

3. **Notas.** — *a*) Por lo expuesto se puede entender una locución familiar a la filosofía escolástica: el objeto del entendimiento es todo ser. Pues por una parte el ser es apto para ser objeto de cualquier conocimiento intelectual. Y por otra parte el entendimiento está de tal manera

conformado que su objeto es el conocimiento de todo lo que es ser.

b) En realidad, respecto de nosotros, la verdad lógica es anterior a la verdad ontológica, y por eso la verdad ontológica la atribuímos al ente por relación a la verdad lógica; pero independientemente de nuestra manera de concebir las cosas, o tal como ellas son en sí mismas, la verdad ontológica es anterior a la verdad lógica. Ésta consiste en la conformidad actual de la mente con el objeto. Pero esta actual conformidad presupone la capacidad del objeto para ser conocido con verdad lógica; y, por tanto, absolutamente hablando, la verdad ontológica es anterior a la verdad lógica.

c) El hecho de que la verdad ontológica esté en las mismas cosas hace imposible un *relativismo de la verdad*, tal como pretenden algunos defenderlo.

La verdad trascendental del ser expresa una propiedad esencial de él: por tanto, mientras el ser sea lo que es y no se cambie en *otro ser*, su verdad trascendental será siempre la misma; y es, por tanto, imposible recurrir a un puro relativismo de la verdad o a un puro subjetivismo.

TEXTOS

La verdad ¿existe sólo en el entendimiento? (S. T., I, c. 16, a. 1).

¿Puede la verdad afirmarse del ente, y viceversa? (ibíd., a. 4).

¿Dios es la verdad? (ibíd., a. 5).

La verdad creada ¿es eterna? (ibíd., a. 7).

Artículo 3

LA BONDAD

1. **Noción.** – La bondad trascendental es la tercera propiedad del ente.

Bueno es lo mismo que *perfecto*; en este sentido se llama algo "bueno fundamentalmente".

Bueno, en otro sentido, es lo mismo que *conveniente*; lo conveniente es lo que se llama "bueno formalmente".

Es evidente que la bondad dice relación a la voluntad, al apetito. Por eso dice Santo Tomás que el apetito es solamente de lo bueno. (Porque el apetito no es otra cosa que la inclinación del apetente hacia algo. Ahora bien; nada se inclina sino hacia aquello que es para él semejante y conveniente.)

2. **Prueba.** – Que el bien sea propiedad esencial del ser es evidente, puesto que todo ser es perfecto; ahora bien, perfecto incluye *unidad* y *totalidad* propias del ser en cuanto tal; por tanto, todo ser es fundamentalmente bueno. Y siendo necesariamente bueno en cuanto ser, puede serlo también para otros seres (por lo menos para sí), puesto que la perfección es algo que atrae y la imperfección, en cambio, repele.

Escolio 1. – Relación entre la bondad, la verdad y la unidad ontológicas.

Para comprender mejor la naturaleza de la bondad ontológica y aun la de las otras dos propiedades, comparémoslas entre sí y con el ser.

Aparece inmediatamente la bondad trascendental del ser en la coherencia del ser con quien lo desea o apetece: esta coherencia no es otra cosa que la conveniencia, o, como hemos dicho antes, la bondad relativa. Pero esta bondad relativa o conveniencia, se funda en la bondad absoluta, es decir, en la *perfección* que todo ser ha de poseer en sí mismo.

Ahora bien, la perfección del ser no es otra cosa que aquella integridad esencial o *totalidad* en que consiste *la unidad* del ser o la coherencia del ser consigo mismo.

De donde claramente aparece que la bondad del ser se funda en su unidad.

Pero el apetito, aunque llega hasta el ser mismo como su objeto propio, sin embargo, alcanza su objeto por medio del conocimiento. De aquí que el apetito propiamente tal está solamente en los seres dotados de conocimiento, y con mayor perfección en los seres dotados de conocimiento racional. Pues bien, el apetito racional presupone la aprehensión intelectual del ser, o sea, la verdad ontológica, que se funda, como hemos visto anteriormente, en la unidad ontológica.

Según la mentalidad de Santo Tomás de Aquino, reasumida por toda la tradición escolástica, el ser por su mismo concepto implica cierta perfección, cierta totalidad, cierta integridad en sí mismo, lo cual no es otra cosa que *la unidad trascendental*, propia del ser; en esta unidad trascendental, en esta perfección, se funda *la cognoscibilidad*, propia del ser, ya que, como dice Santo Tomás, se puede conocer aquello que está en acto, es decir, que en sí implica alguna perfección; ahora bien, la cognoscibilidad del ser es la segunda propiedad del ser, esto es, *la verdad ontológica*; finalmente en los seres racionales, en los cuales el apetito se halla en toda su perfección, puesto el conocimiento del ser, de su perfección, surge el apetito de ella,

como algo conveniente a la voluntad, ya que el objeto de la voluntad es el bien y lo conveniente; esta *apetecibilidad,* existente en el ser mismo y originada de la perfección o unidad del ser y condicionada a la cognoscibilidad del mismo ser, es la *bondad trascendental.* El ser es ante todo su propia unidad: en su unidad se funda su propia verdad ontológica; en su unidad y verdad ontológica se funda luego la bondad ontológica. No se puede imaginar mayor coherencia del sistema tomista acerca de la concepción del ser y de sus propiedades fundamentales.

TEXTOS

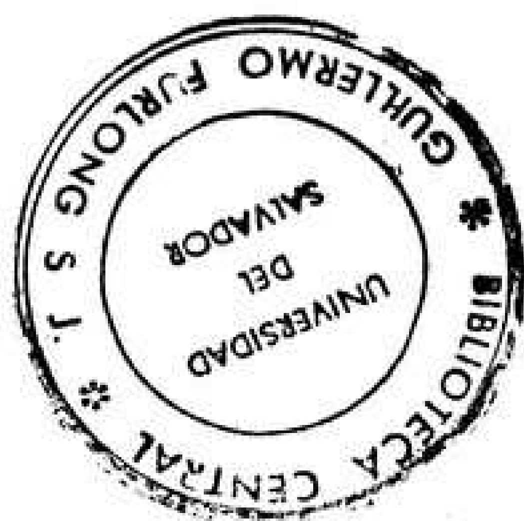
¿Todo ente es bueno? (S. T., I, c. 5, a. 3). (S. T., I, c. 5, a. 3 al 1).

¿Difiere en la realidad el bien del ente? (ibíd., a. 2). (ibíd., al 1º).

El mal ¿es una privación del ser? (ibíd., a. 3, al. 2º).

El mal ¿es cierta naturaleza? (ibíd., c. 48, a. 1).

¿Se halla el mal en las cosas? (ibíd., a. 2).



APÉNDICE

SOBRE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Para formarnos una idea de lo acertada que es la concepción tomista en comparación con otros sistemas filosóficos, estudiemos su teoría del conocimiento en relación con el objeto de él.

Son dos los elementos que se debe tener en cuenta para una teoría del conocimiento: el sujeto y el objeto. Analicemos brevemente estos dos elementos:

a) En primer lugar existe un objeto del conocimiento, independientemente de él. Tales son, por ejemplo, los árboles, que lo mismo existen cuando yo los conozco que cuando no los conozco.

b) Ese objeto es luego conocido, pero sucede que no siempre yo lo conozco *tal como existe* en la realidad. Más aún, en general en todos nuestros conocimientos ponemos un elemento *subjetivo*, que sobreañadimos a los datos objetivos. Así, por ejemplo, cuando digo de ese objeto que tengo a la vista "esto es un árbol", el concepto *árbol* que le aplico no es todo lo que existe en la realidad sino sólo *una parte* de esa realidad, que tengo a la vista, puesto que ese objeto no es sólo el árbol en general sino que es además *tal* árbol, de *tal* género y especie, de *tal* altura, con *tales frutos*, colores, hojas, etc. Todo esto no lo considero cuando de ese objeto que tengo a la vista digo "es un árbol". Quiere esto decir que mi conocimiento tan sólo ha tomado *una parte* del objeto, dejando de considerar los otros elementos que en realidad en él se hallan.

c) Al objeto del conocimiento, tal como en sí mismo existe, lo denominan los escolásticos *objeto material*. En cambio, al objeto, tal como es representado, lo denominan *objeto formal* del conocimiento (y también *concepto objetivo*, con terminología algo impropia).

d) Si consideramos ahora el conocimiento mismo, podremos observar que en él hallamos *una representación* del objeto, y que su oficio es el ser representación del objeto; el conocimiento como representación es llamado *concepto subjetivo*.

La relación entre el objeto formal y el conocimiento subjetivo es estudiada por la crítica.

e) En los diversos sistemas filosóficos he aquí cómo se representan las relaciones existentes entre el objeto y el acto de conocimiento:

En el *idealismo* y *realismo moderado* el objeto formal del conocimiento se considera *realmente* identificado con el objeto material. El realismo moderado sabe perfectamente que el objeto formal no está fuera del conocimiento *tal como se lo piensa*. Realiza, por ello, con la mente, las correcciones necesarias.

En cambio, el *realismo exagerado* piensa que el objeto formal del conocimiento existe fuera del que conoce de la misma manera que en el que conoce, es decir, como separado de las demás notas características y particulares con que en la realidad lo percibimos. Es, por tanto, un error de perspectiva, en el cual han caído los llamados realistas exagerados con su "teoría de los universales" en la Edad Media, los cuales pensaban que existen objetos fuera de nuestra mente perfectamente correspondientes a todas nuestras ideas: el hombre como tal, la justicia como tal, la mesa como tal, etc. También la teoría platónica de las ideas caería en el realismo exagerado, según la interpretación literal.

Finalmente, el *idealismo exagerado* peca por el extremo contrario, es decir, supone que el objeto formal es una mera concepción de nuestro entendimiento, una pura construcción subjetiva que nosotros proyectamos al exterior como si en realidad existiese. Tales son los sistemas idealistas y subjetivistas, los cuales deconocen el valor de nuestra experiencia y, a veces, los hechos más elementales de conciencia.

f) Podemos observar cómo la filosofía tomista mantiene a la vez, según el esquema indicado con anterioridad, la coherencia entre los datos de la experiencia y nuestra manera intelectual de conocer, por esencia abstractiva: Lo que conocemos son las cosas mismas. El mismo objeto formal del conocimiento está en la misma cosa, es algo de la misma cosa, que en realidad conocemos; no es una simple ficción mental. Lo que sucede es que conocemos el objeto sólo de manera parcial, desconociendo o, mejor, prescindiendo de otras particularidades, que por el momento no interesan para el investigador.

Capítulo III

LOS PRINCIPIOS NORMATIVOS DEL SER

> *"Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus".*
>
> "De estos principios universales, se siguen todos los principios, como de ciertos gérmenes".
>
> S. Thomas, *De verit*, q. 11, a. 1..

Hemos considerado hasta ahora el ser como en una simple visión, estudiando lo que hemos llamado su esencia y sus propiedades: es decir, *lo que es*, y ciertas características propias del ser que nos lo declaran más en sí mismo.

De esta primera intuición del ser debemos todavía beneficiarnos, llegando a conocer no sólo lo que él nos dice, sino también las *leyes*, o, como hemos llamado, *principios normativos*, por los que el ser se rige en la estructura misma de su realidad y de su dinamismo.

En realidad, nosotros no tenemos una experiencia del ser como algo estático e inerte, sino como sujeto a una continua actividad. Si lo estudiamos, pues, de cerca podremos distinguir las leyes con que el ser se rige en su realidad y en su actividad.

Estos principios, como veremos en el decurso del presente estudio, se reducen a tres, que corresponden con precisión a las tres propiedades del ser ya consideradas: pues el ser absolutamente considerado, es coherente con-

sigo mismo y diverso del no ser; de esta propiedad brota el llamado *principio de identidad* o *de no contradicción.* De la verdad trascendental del ser, por la que éste dice una relación de cognoscibilidad respecto de nuestro entendimiento, brota *el principio de inteligibilidad del ser*, más comúnmente llamado *el principio de razón suficiente.* Por fin, de la bondad trascendental, por la cual el ser se halla vinculado con nuestra voluntad o facultad apetitiva racional, brota el tercer principio del ser llamado *de bondad o de conveniencia.*

Artículo 1

EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD Y DE NO CONTRADICCIÓN

1. **Nexo.** — El primer principio del ser, llamado también con frecuencia "el primer principio metafísico", es *el principio de identidad o de no contradicción*, llamado también *el principio de contradicción*. Él está tan inmediatamente ligado con el concepto mismo del ser, que al pensar en el ser parece que enseguida pensamos en él, sin un nuevo acto de nuestro entendimiento. Este principio está vinculado o encerrado en el ser considerado en sí mismo, de aquí que sea, hablando con precisión, *el primer principio ontológico o metafísico*.

De esta observación se deduce la importancia de determinar el valor esencial de esta ley trascendental del ser, puesto que dada la trascendencia del concepto de ser, todos los demás principios, así de la filosofía como de las otras ciencias particulares, tienen en el principio de identidad y no contradicción del ser su primer fundamento.

2. **Introducción.** — Que el principio de contradicción sea un principio ontológico, por esencia conectado con el ser, de tal manera que éste siempre, y esencialmente, se halle sujeto a tal principio normativo, es cosa negada, por lo menos en forma verbal, por filósofos antiguos y modernos. En realidad, la negación explícita del principio de contradicción es un esfuerzo mental por querer abarcar de una sola mirada aspectos que nuestra inteligencia no pue-

de coordinar de manera simultánea, y que tampoco lo hallamos de esa manera abrazados en la realidad. Por eso tal esfuerzo no sólo ha chocado siempre con el sentido común más elemental, sino que ha hallado la más vigorosa resistencia por parte de las figuras más representativas de la filosofía.

Se cita con frecuencia a Heráclito, a Hegel y algunos otros filósofos modernos, como adversarios del principio. El juicio que esta actitud ha merecido a Santo Tomás, quien se inspira como siempre en Aristóteles, profundizando más y prolongando el pensamiento del Estagirita, lo hallamos clara y profundamente expresado en el comentario del libro IV de la Metafísica, lección 6ª. Es este pasaje, en particular significativo para la filosofía tomista, porque en él se remonta el Doctor Angélico hasta la fundamentación del primer principio del ser, dándonos a la vez sus características esenciales y hallamos una teoría definida acerca del ser y sus primeros principios. Para comprender el progreso que respecto del pensamiento aristotélico significa el comentario de Santo Tomás del libro IV de la Metafísica, nada más oportuno que ese pasaje.

En efecto, Aristóteles demuestra la necesidad indiscutible de admitir dicho principio, reduciendo al adversario a una aniquilación, no sólo real o práctica, sino también lógica, por la negación del principio de no contradicción. A esto se reducen los sucesivos argumentos del Estagirita, y no cabe duda de que ha sentado con claridad la posición del sentido común, demostrada de manera científica.

Santo Tomás, en cambio, va siempre algo más lejos del pensamiento de Aristóteles. No sólo hallamos en este pasaje una refutación indirecta de quienes niegan el principio de contradicción, sino, lo que es mucho más valioso, una positiva orientación para fundamentar nuestro principio. Oigamos a Santo Tomás:

"Es imposible que alguno sostenga u opine que una misma cosa puede ser y no ser al mismo tiempo: a pesar de que algunos creen que Heráclito opinó de esta manera. Es cierto que Heráclito dijo esto, pero no pudo, sin embargo, creerlo así. Pues no es necesario que todo lo que alguno dice, también lo admita mentalmente o lo crea...; así, pues, no puede acaecer que alguien se equivoque interiormente acerca de estos principios, y que piense que una cosa misma puede ser y no ser al mismo tiempo. Y por esto todas las demostraciones reducen sus proposiciones a esta proposición, como a la última concepción y la dignidad de todas las dignidades. Y así quedan manifiestas las otras dos condiciones; porque por lo mismo que todos reducen a ésta todas las demostraciones como al último recurso, es evidente que ésta no se funda en otra suposición anterior. En cuanto es un principio naturalmente conocido, es evidente que se posee naturalmente, y que no se adquiere; para la evidencia de esto debe saberse que existe una doble operación del entendimiento: una por la cual conoce el qué [la esencia], y se llama inteligencia de los indivisibles; otra por la cual compone y divide los conceptos; y en ambas operaciones existe algo que es lo primero: en la primera operación hay algo primero que entra en la concepción del entendimiento, esto es lo que llamo el ser; y no se puede concebir algo por esta operación, si no se entiende el ser. Y porque este principio "es imposible ser y no ser al mismo tiempo", depende de la inteligencia del ser, como este otro principio, "el todo es mayor que su parte", depende de la inteligencia del todo y de la parte; por lo mismo también, este principio es naturalmente el primero en la segunda operación del entendimiento, esto es, la de componer y dividir. Ni puede alguno en esta operación del entendimiento entender algo sin entender este principio. Porque, así como el todo y las partes no se las puede entender sin

entender el ser, así también este principio "el todo es mayor que su parte", no se lo puede entender sin entender el principio firmísimo antedicho" [1].

Antes de entrar en un estudio determinado del principio de contradicción o primer principio del ser, no estará de más recordar la teoría aristotélico-tomista de los primeros principios en general.

3. **Nociones.** – Principio es, según Santo Tomás, "aquello de lo que procede algo en alguna manera" [2]. Según Aristóteles, principio es "todo aquello de donde algo existe o se hace o es conocido".

Los principios pueden ser considerados en un doble orden: el *lógico* y el *ontológico*. En el primero se nos ofrecen como principios del pensamiento: "aquello por lo que nuestra mente es conducida a conocer otra cosa"; tales son las premisas en el silogismo. Principios en el orden ontológico son los principios del ser, es decir, "aquellos por los cuales el ser es lo que es".

Estos principios ontológicos pueden ser *intrínsecos* o *extrínsecos*, según que estén dentro del ser (por ejemplo, las partes en el todo) o fuera del ser (como la causa respecto del efecto). Los principios intrínsecos del ser pueden ser *explicativos* y *constitutivos*. Son explicativos si sirven para darnos a conocer el ser: por ejemplo, el principio de identidad, o también la ley de la gravedad intrínseca a los seres. Son constitutivos si vienen a ejercer el papel de las partes en el todo. A las partes que constituyen un todo se las llama escolásticamente "principios" de él, y pueden pertenecer sea al orden físico, sea también al orden metafísico.

[1] *In Met.*, L. IV, lec. 6.
[2] *Sum. theol.*, I, q. 33, a. 1.

Los *primeros principios*, según Aristóteles, tienen una característica inconfundible: son "aquellos cuya verdad nos es conocida por la sola comparación de sus términos", es decir, del sujeto y predicado de ellos.

Santo Tomás declara la mente de Aristóteles: "estos principios inmediatos no son conocidos por algún medio extrínseco, sino por el conocimiento propio de los términos. Pues una vez que se sabe lo que es el todo y lo que es la parte, conócese que el todo es mayor que su parte, porque en tales proposiciones, según hemos dicho anteriormente, el predicado pertenece al concepto del sujeto" [3].

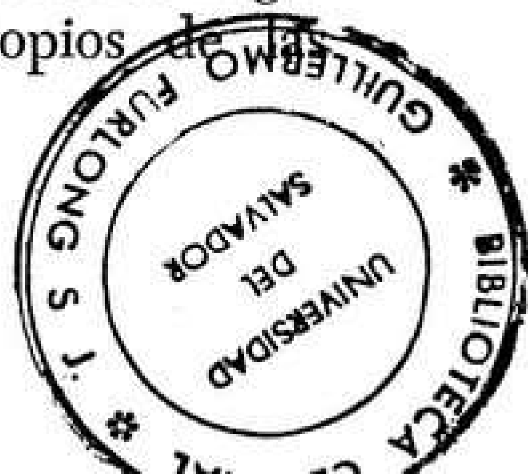
Podemos, pues, describir los primeros principios, según la mente de Aristóteles y de Santo Tomás, diciendo que "son ciertos juicios generales de cuya verdad dependen otras verdades, y que son por sí tan ciertos y evidentes que no necesitan demostración que se apoye en otras verdades, sino que *inmediatamente*, sin tener a la vista ningún nuevo principio, pueden ser comprobados por nuestra inteligencia, con sólo entender y comparar sus términos".

La verdad de los primeros principios es, por tanto, una verdad de orden inmediato comprobable en forma directa por una inteligencia normal que pueda conocer los términos y compararlos. No están sujetos, por consiguiente, a una demostración estrictamente tal, se bastan a sí mismos en orden a establecer la relación de conformidad entre el sujeto y el predicado.

Esto aparece claro por el hecho mismo de que sean primeros principios, pues si dependiesen de otros principios, ya no serían primeros.

4. **¿Cómo se forman los primeros principios? —** Por medio de la abstracción de las notas particulares llegamos a formar los conceptos universales, propios de las

[3] *In Met.*, L. IV, lec. 9.



ciencias. A estos conceptos universales se los llama los principios universales *incomplejos.* Pero estos principios universales incomplejos no bastan para las ciencias, pues se requiere, para éstas, el tener a mano principios universales que sean proposiciones o juicios. Por la unión —Santo Tomás diría por composición y división— formamos con los principios universales incomplejos, principios universales complejos, que son las proposiciones universales, que ahora llamamos los primeros principios.

Aristóteles, tratando de estos primeros principios, distingue dos clases diferentes. El *axioma* y la *tesis,* que los escolásticos tradujeron por *dignidades* y *posiciones* o *postulados,* respectivamente.

Axioma es el principio más general de todos, y debe ser conocido con anterioridad a toda ciencia, o necesariamente implicado en ella. *Postulado,* en cambio, es el principio que debe ser presupuesto sólo por alguna ciencia particular.

Las condiciones para el primer principio las determina Aristóteles en el libro III de la metafísica, c. 3: *a*) es imposible el error acerca de dichos principios (tratándose de quien ha conocido bien los términos y es capaz de ver su relación); *b*) debe ser un principio absoluto en cuanto que no puede estar dependiendo de condiciones arbitrarias; *c*) y no se obtiene por demostración, sino que es conocido por sí mismo, y por naturaleza.

5. **El primer principio.** — Estas condiciones no sólo las reúne el principio de contradicción, sino también otros principios, es decir, todos aquellos que sean inmediatamente evidentes. Por eso cabe hablar de muchos primeros principios. En cambio, debe haber un principio, *absolutamente primero,* del cual en alguna manera dependan los otros principios; y tal es el principio que ahora debemos estudiar.

He aquí cómo se enuncia el principio de contradicción:

En el orden *ontológico*: "nada puede ser y no ser al mismo tiempo"; o también "ningún ser es y no es".

En el orden *lógico*: "un mismo predicado no puede al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto afirmarse y negarse del mismo sujeto".

El principio de identidad puede formulárselo *positivamente*: "lo que es, es"; y en forma negativa: "lo que no es, no es".

En realidad, estos dos principios no forman, como vamos a ver enseguida, sino un solo principio, que consideramos bajo dos puntos de vista, es decir, el afirmativo y el negativo; por eso su nombre más propio es el de "principio de identidad y no contradicción".

6. **Historia.** – Ya nos hemos referido a los nombres de Heráclito y de Hegel. Debemos volver sobre ellos con el objeto de distinguir dos filosofías esencialmente opuestas: la filosofía del ser y la filosofía del devenir.

Como es sabido, según Aristóteles fue Heráclito el primero que negó el principio de contradicción. Según Heráclito, los seres están sujetos de tal manera a un continuo movimiento, que la esencia de ellos no es otra cosa que el movimiento mismo, es decir, un pasar de un estado a otro, una continua sucesión sin posibilidad de permanencia de algún género: nacer y morir, ser joven y ser viejo... ser y no ser, he aquí los términos por los cuales de continuo va pasando todo ser. En esta forma, dice Heráclito, el ser viene a parecerse a un río cuyas aguas están en continuo movimiento y que, por tanto, nada tiene de permanente. La esencia del río es un continuo fluír. Por eso nadie puede bañarse dos veces en el mismo río, decía Heráclito.

Por su parte, Hegel parece más radical. Hallamos en él afirmaciones como la siguiente: "lo positivo y lo nega-



tivo, es comúnmente tenido por incompatible, pero ambos son lo mismo, y por eso lo positivo también puede llamarse negativo, y al contrario. La contradicción llena el mundo, y decir que la contradicción no puede pensarse, es ridículo". Estas afirmaciones de Hegel están en consonancia con su sistema general. Sabido es que Hegel heredó de Kant el subjetivismo filosófico y prolongó la dirección idealista de los discípulos de Kant. La idea, única realidad existente, lo es todo, el mundo, el hombre y Dios. Pero lo es en virtud de un continuo devenir, al cual la idea misma está sujeta. La afirmación del ser es el primer estadio de la idea, la tesis; al ser opone inmediatamente la idea de su contrario, pasando así del ser al no ser, la antítesis; finalmente, del choque entre la tesis y la antítesis surge después la síntesis, que es la unión del ser y del no ser. He aquí con brevedad descrita la esencia misma del ser, un pasar de un contrario al otro, para fundirse los dos contrarios en una sola realidad. Como es natural, esta concepción se presta para atribuír a Hegel una negación del principio de identidad y no contradicción en los seres; y para concebir la realidad como algo de continuo fluyente, exento de una identidad permanente.

Distingamos ante todo la afirmación de que no existe más que el movimiento y el devenir, por una parte, y por otra, la negación directa del principio de contradicción, el decir que en el ser se da a un mismo tiempo y desde el mismo punto de vista el no ser. Estos dos aspectos es necesario distinguirlos con cuidado, pues no creemos que sean inmediatamente opuestos, ni que se excluyan mutuamente.

En efecto, quien afirma que las cosas están en un continuo movimiento, y que la esencia de los seres no es otra cosa que el movimiento, no por eso niega *directamente* el principio de contradicción en sí mismo. La primera afirmación es, por cierto, contraria a los datos inmediatos de la

experiencia; por ello es, sin duda ninguna, inadmisible. Pero ¿niega ya el principio de identidad y de no contradicción? Todavía no. Es necesario conceder que en la doctrina de Heráclito, tal como la conocemos por los fragmentos que se han conservado, sólo está explícita la afirmación del movimiento como esencia de los seres, pero no la negación del principio de contradicción. Para esto hubiera tenido que afirmar Heráclito no tan sólo que los seres están sujetos a un continuo movimiento, sino también que *al mismo tiempo* que se mueven no se mueven. He aquí la negación directa del principio de contradicción.

Afirmar que los seres pasan de continuo de un estado a otro, no es afirmar que una cosa es y no es al mismo tiempo, sino que antes es y después no es, o que antes no es y después es; ahora bien, esto no es negar el principio de contradicción. Pero cuando se afirma que la esencia misma de los seres es no el movimiento o el cambio, sino la contradicción; que en el ser se halla al mismo tiempo el no ser, entonces estamos frente a los auténticos adversarios del principio de contradicción. La primacía del ser sobre el devenir no es directamente un problema en favor o en contra del principio de contradicción, o que deba ser resuelto inmediatamente por dicho principio. El problema de las relaciones entre el ser y el devenir, mezclado con frecuencia por Hegel con el principio de identidad o de no contradicción, puede, a nuestro parecer, aislarse, y resolverse, con prescindencia del problema del devenir, el del principio que tratamos.

Hegel no se ha expresado con claridad al respecto. Lo que ha querido negar Hegel ha sido la existencia de un sujeto *permanente* de los cambios a que está sujeto el ser. Ahora bien, la existencia de ese sujeto debe ser resuelta merced a otros principios, es decir, la teoría del acto y de la potencia, de la materia y de la forma, de la sustancia

y del accidente. Cuando Hegel afirma que en un mismo ser se dan la mano "los contrarios", no hace más que reflejar un hecho de experiencia, pero mal expresado, es decir, en fórmulas poco felices. En realidad, el mundo que nos rodea está sumido, para nuestra inteligencia, en un choque de fuerzas que provienen de dos polos opuestos, y que, por lo mismo, parecen atraerse y repelerse a la vez con una fuerza irresistible: lo universal y lo singular, lo contingente y lo necesario, lo eterno y lo temporal, el gozo y la alegría, el placer y el dolor, la felicidad y la desgracia, andan de tal manera juntos en cada momento de nuestra existencia, los hallamos de tal manera entrelazados en todos los seres, que nos es posible concebirlos perfectamente con uno cualquiera de los miembros de los opuestos ya citados: un ser insignificante, una flor, un mineral, lo hallamos henchidos a la vez de lo universal y de lo particular: en la flor vemos algo propio de todas las flores, que podemos definir por el concepto de flor, y algo que escapa a esta particularidad, consistente en ciertas cualidades individuales e irreductibles, propias y exclusivas de esta única flor.

Al afirmar esto Hegel, no niega en forma directa el principio de contradicción. Si lo dice se expresa mal. Por eso algunos llegan a decir que Hegel no hace sino seguir el sentido común[4].

[4] He aquí un testimonio, poco sospechoso, acerca del significado del pensamiento hegeliano:

"Otra manifestación del mismo temor irracional es el grito de que con tal lógica (la de Hegel) le es sustraída al hombre la regla o la base misma de su pensamiento: el principio de identidad y el de contradicción, y se dan como pruebas los frecuentes ataques de Hegel en contra de tal principio y su sentencia según la cual es preciso sustituírlo por el principio contrario, es decir, que todo se contradice. Pero las cosas no son exactamente de este modo. Hegel no niega el principio de identidad, porque de otro modo tendría que admitir, por ejemplo, que su teoría lógica fuese verdadera y no-verdadera, verdadera y falsa al mismo tiempo, que filosóficamente el ser y la nada se pudiesen pensar en la síntesis y también cada uno por separado fuera de la síntesis. Toda su polémica, toda su filosofía, no tendría en ese caso el menor significado, no

7. Declaración desde el punto de vista conceptual. — Y ya vamos ahora a la fundamentación de nuestro principio. Por cierto que de él depende toda la filosofía, todos los conocimientos humanos. La filosofía de Santo Tomás se apoya en el principio de identidad y de no contradicción, porque se apoya en el ser. Veámoslo.

El concepto de ser, anteriormente considerado, es de tal naturaleza que en él deben resolverse todos nuestros conceptos. Concepto simplicísimo, del cual no puedo prescindir en ninguna de mis operaciones intelectuales. Cualquier acto de mi entendimiento, por el cual conozca el objeto de menor importancia y significación, el acto de conocer de mi vida cotidiana, es tal, que por necesidad presupone el concepto mismo del ser: cuando pienso en esta pequeña flor, que tengo a la vista, pienso a la vez que esta flor es una realidad; más aún, no puedo pensar en esta flor, ni en la flor, sin pensar a la vez que la flor es una realidad; lo contrario sería no pensar en nada, o pensar en algo que no es nada y que, por tanto, tampoco sería esta flor. Lo que digo de este concepto de flor, debo afirmarlo de cualquier otro concepto que se refiera a un objeto real. Más aún, nuestros mismos conceptos del no ser y de la nada, tienen en cierta manera que referirse al ser. El no ser lo pienso como una exclusión del ser. De aquí que en cierta manera la afirmación de Santo Tomás de que todas nuestras operaciones intelectuales se reducen en último término al concepto de ser, es verdadera, no sólo acerca de los llamados seres reales, sino también acerca de los seres de razón, y aun de la nada misma.

---

habría sido elaborada seriamente, y sin embargo fácil es reconocer que goza de absoluta seriedad. Antes que destruír el principio de identidad, Hegel lo vigoriza, le da nueva fuerza, lo convierte en lo que debe ser verdaderamente, y no en lo que es para el pensamiento ordinario".

BENEDETTO CROCE, *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, Ediciones Imán, Bs. As., 1943, ps. 32-33.

Ahora bien, si consideramos este concepto del ser veremos que es imposible imaginarlo o, mejor, pensarlo, como entrañando a la vez el no ser. El ser que a la vez fuera no ser no podría ser lo que de él pensamos. Se destruiría en realidad a sí mismo, y se esfumaría en la nada absoluta. La negación del ser aniquilaría todo el trabajo positivo de nuestra mente por pensar el ser. Y una vez aniquilado el ser por el concepto del no ser, no sería posible llegar a formar una síntesis de ambos a la manera que la quiere pensar Hegel, según algunos.

En realidad, el mismo objeto formal del concepto de ser niega expresamente el concepto de no ser. Suponer lo contrario es suponer que cuando yo digo una cosa no la digo, lo cual es inconcebible. Hasta tal punto es evidente que nosotros no podemos pensar el concepto del ser sino oponiéndolo al no ser, que hasta ciertos autores, que niegan el valor objetivo del principio, no niegan que a nosotros nos resulte imposible afirmar y negar a la vez el ser. Tal es, por ejemplo, Bergson, para quien el principio de contradicción es una ley del pensamiento de la cual no podemos sustraernos.

8. **Declaración desde el punto de vista práctico.** — Quien dudase de esto, no tendría más que releer los argumentos de Aristóteles para probar el principio de identidad o de no contradicción. Prueban estos argumentos, hasta la evidencia, que quien niega el principio de contradicción no puede ni hablar, ni obrar, ni siquiera pensar. Si las palabras no tienen un sentido determinado, ¿por qué decimos esta palabra, y no otra? Y si tienen un sentido determinado es porque una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo. Si cuando queremos ir a un sitio tomamos un camino y no tomamos otro, si para conservar nuestra vida evitamos el caer en un precipicio y no nos echamos de cabeza en el fondo de un pozo, es porque estamos bien persuadi-

dos de que no es lo mismo caerse que no caerse en un precipicio, tirarse o no tirarse de cabeza en un pozo profundo. Finalmente, cuando pensamos que este objeto es un hombre y de él discurrimos y hablamos como si fuera un hombre, tenemos en la cabeza algo determinado. Ahora bien, si esto determinado es lo mismo que su contrario, ¿por qué cuando pensamos acerca del hombre no pensamos lo mismo que cuando pensamos acerca del caballo o de las plantas? En realidad, si el principio de contradicción no tuviese valor, toda nuestra actividad dejaría de tener sentido, y no podríamos ni obrar, ni hablar, ni siquiera pensar. Quien piensa en el ser no piensa en el no ser. Y ese mismo oponer el ser al no ser, es porque no tenemos en la cabeza lo mismo cuando decimos ser que cuando decimos no ser.

Si quienes niegan el principio de contradicción fueran coherentes, tendrían que tomar la actitud de los sofistas griegos, que llegaban a prohibirse toda palabra o manifestación externa, y quedarse en una actitud de absoluta reserva e inhibición intelectual.

Si en el orden conceptual y en el orden de nuestra acción (intelectual y material, esto es, todo nuestro pensar, todo nuestro desear, todo nuestro obrar, y, por decirlo en una sola palabra, todo nuestro ser y toda nuestra vida) comprobamos la absoluta necesidad de que el ser está regido por el principio de identidad y no-contradicción, como algo entrañado en su misma esencia, esa comprobación cobra todavía mayor fuerza cuando la sujetamos a *la experiencia inmediata de lo real,* que está en nuestra mano, y que vivimos en cada momento de nuestra vida intelectual: la percepción del propio "yo".

9. **Declaración por la experiencia ontológica.** — Existen filósofos que llevan sus exigencias hasta el último extremo. Para poder llegar, dicen, a una auténtica comprobación de que los principios del ser no son una pura nece-

sidad subjetiva del pensamiento, ni tampoco una norma tan sólo práctica del obrar sin fundamento objetivo teórico, sería necesario que nuestra inteligencia pudiera ponerse en contacto con la realidad en sí misma, y sin condición alguna con su envoltura accidental, percibida por nuestros falaces sentidos: porque éstos nos dan tan sólo las apariencias exteriores de lo que sin duda es más real, la sustancia misma de los seres. Esta dificultad constituye la base de la crítica de Kant, y del subjetivismo e idealismo en general, contra la objetividad de nuestro concepto del ser y de sus primeros principios. También se puede llamar la base del escepticismo, conceptualismo y positivismo, ya que tanto nuestros conocimientos abstractos como nuestras sensaciones contienen una dosis considerable de elementos subjetivos (piénsese en nuestros conceptos universales y en nuestra sensación visual de los colores, por ejemplo).

Frente a esta dificultad está a la mano *un hecho* que oponer, en el cual descubrimos el deseado *contacto inmediato de nuestra inteligencia con el ser mismo*, con la realidad misma, o si se quiere, en términos kantianos, con el nóumeno mismo: la percepción de la realidad del propio ser. Veamos de describirla brevemente, para hallar el contacto inmediato con el ser y sus primeros principios:

Todos tenemos conciencia de nuestro propio ser; nuestra realidad, que inmediatamente experimentamos, está constituída por un conjunto de realidades en continuo cambio y fluctuación (por ejemplo, pensamientos que se suceden unos a otros, afectos de tristeza, de alegría, de amor y de aversión; sensación de bienestar y de dolor; etc.). Todos éstos son estados o hechos *transitorios*; algo que experimentamos en nosotros pero que no es nuestro *yo*. Esto lo experimentamos al percibir en nosotros un *núcleo de realidad*, permanente e idéntico a sí mismo a través del tiempo y de la multiplicidad y sucesión de pensamientos, afectos y



sensaciones; es el que se apropia esos cambios como "suyos", y que todos designamos con el nombre de "yo". La auténtica realidad del "yo" de cada uno de nosotros, como un ser de veras, y no como una mera proyección o creación ilusoria de nuestra conciencia, se funda de manera suficiente en el hecho de que todos nuestros estados de conciencia nos lo revelan como algo *inmediatamente percibido*, y resultarían ellos mismos inexplicables, sin la realidad del yo que se los apropia. Dialécticamente resultan insostenibles todas las explicaciones construídas por grandes ingenios, empeñados en fabricar un edificio de la conciencia, prescindiendo de la base permanente de la realidad sustancial del "yo". En otra obra hemos estudiado con tanta detención las principales tentativas de una explicación psicológica del "yo" sin el "yo" mismo, que no creemos necesario insistir sobre el tema.

Pero, aun sin recurrir a aquellas conclusiones, nos será fácil ahora comprobar el hecho fundamental, que basta para nuestro intento. Porque, en efecto, la "realidad" de nuestro "yo" la percibimos cada uno de manera indubitable, cierta. ¿En qué se funda esa certeza, que todas las dificultades de orden teórico juntas no nos la pueden arrancar? Lo hace en el carácter de percepción absolutamente inmediata, con que captamos nuestra propia realidad: es un "hecho", "una experiencia inmediata", que todas las "teorías" no pueden anular: la fuerza de los hechos crea la evidencia más irrefutable, y la convicción más sólida. Es que en la percepción inmediata existe un contacto directo entre quien percibe y lo percibido; y en una percepción inmediata de orden suprasensible, cual es la que nuestra inteligencia realiza sobre nuestro "yo", se da no sólo un contacto entre quien percibe y lo percibido, sino una identidad simplemente: es el "yo" el que se conoce a sí mismo, el "yo" que se da cuenta de su propia realidad;

somos nosotros los que tenemos una conciencia directa de que existimos, de que *somos*; percibimos, pues, de manera inmediata nuestro "ser". He aquí, por tanto, que la misma exigencia kantiana, de llegar a un contacto directo con el nóumeno para poder afirmar científicamente su realidad, la vemos satisfecha en el caso de la percepción del propio "yo".

Ahora bien, esta experiencia inmediata de nuestro "ser" nos lo revela como *idéntico a sí mismo* (principio de identidad) y como distinto del *no-ser* y de todo *otro-ser* (principio de no-contradicción). Nuestra experiencia nos dice que nuestro ser *de hecho* no es un no-ser, y no es otra cosa que lo que es.

Se nos dirá que así es tal vez *de hecho*. Pero ¿cómo podemos aplicar nuestra experiencia de un caso individual al "ser en general", y hacer del principio en cuestión un *principio universal del ser*?

Sin salir de la experiencia fundamental que acabamos de describir, podemos responder lo siguiente: El hecho de que "nuestro" ser esté sujeto al principio de identidad y no contradicción, se nos presenta como algo esencial a "nuestro" ser, pero no por cierto, por alguna de las características "particulares" por las cuales lo veo diferente de los otros seres; no porque sea "nuestro" ser, o porque esté en "tales" circunstancias o en "tal" estado, o en "tal tiempo", sino simplemente "porque es"; porque el yo es "ser" o "realidad" lo veo con precisión opuesto al "no-ser"; en este "yo-ser" que percibo, la tendencia de oposición a la nada, al no-ser (principio de no-contradicción) y la tendencia de afirmación de la realidad (principio de identidad) está toda y en esencia en el segundo miembro, en el "ser". Aparece, por tanto, "nuestro" yo sujeto a dichos principios, no en cuanto es "yo" sino *en cuanto es "ser"*. Percibimos así que es *el ser en cuanto ser*, el que es idéntico a sí mismo y opues-

to al no ser; lo cual es una ley general del ser, la de su identidad y no-contradicción.

El anterior análisis no es sino *una descripción* de lo que percibimos en el acto, por el cual nuestro yo tiene conciencia de sí mismo. Se podría objetar de nuevo que si no están justificados los principios en el orden teórico, no es posible aplicarlos a un hecho concreto. Pero ante todo se puede decir que cuando la fuerza de los hechos es contundente, no es buen método negar lo más evidente y sólido, por lo que no lo es todavía; y, por tanto, no sería razonable sacrificar los hechos a la teoría, sino ésta a los hechos. Se halla un cadáver acribillado a balazos. La policía investiga el caso y no puede hallar explicación alguna de cómo ese hombre, en tal sitio y tiempo, pudo haber sido muerto a balazos; no hay rastro posible que pueda explicar cómo han podido asesinar a ese hombre. ¿Se negará por eso *el hecho*?

Sin embargo, todavía nuestro caso está en excepcionales condiciones. Porque la comprobación de los principios del ser en el orden conceptual o abstracto, adquiere su máxima evidencia en el choque con la experiencia concreta del "yo". Ésta misma recibe mayor seguridad todavía, al ver su coherencia con el orden conceptual, y como la realización en sí misma de dicho orden. En el plano de una justificación filosófica, es en la experiencia del "ser" mismo que podemos obtener en la percepción de nuestro propio "yo", donde el orden de los hechos y el de los conceptos hallan a la vez su pleno valor.

Esta excepcional evidencia objetiva del principio de identidad y no-contradicción ha sido con frecuencia reconocida por Santo Tomás, y de aquí que los autores que parten de la intuición del "yo", como del punto inicial de la filosofía, citan los textos del Angélico en confirmación de su actitud. Es evidente que no podemos pedir a Santo

Tomás que haya develado el contenido de la intuición del "yo", dándole todo el desarrollo conveniente al planteo actual del problema crítico. Pero, sin duda ninguna, por los textos tomistas aparece claro que la percepción de la realidad del ser, en el "yo", es el caso de percepción del ser más firme que poseemos, y que puede servirnos de base para los demás conocimientos [5].

10. **Prioridad entre el principio de identidad y el de no-contradicción.** — Si queremos establecer una comparación entre el aspecto afirmativo y el aspecto negativo del primer principio del ser debemos distinguir varios puntos de vista:

1) En el orden *ontológico* y *psicológico*, el principio de identidad es anterior al principio de no-contradicción. Es evidente que lo positivo es anterior a lo negativo; por ello en el orden del ser primero el ser *es*; y luego se opone al no-ser; no puede oponerse al no-ser, si no *es*. Igualmente, en el orden del conocimiento, nosotros no podemos establecer una *negación* del ser, sin conocer antes *lo que es* el ser en alguna manera, pues no sabríamos qué es lo que negamos; por eso en el orden psicológico del conocimiento primero es la afirmación "el ser es" y luego la negación o exclusión del no-ser.

2) Pero en orden a *la firmeza del conocimiento* mismo, en lo que a su *mayor certeza y evidencia* se refiere, parece que llegamos a una firmeza invencible de nuestro conocimiento del ser precisamente por su oposición al no-ser, y que esta oposición la percibimos con un relieve especial. Por eso, ante esa oposición entre el ser y el no-ser, es adonde traemos en definitiva todos nuestros juicios, pues

[5] Entre la abundante literatura existente sobre el tema, se puede consultar con gran provecho: *El punto de partida de la filosofía*, por E. B. Pita e I. Cifuentes, Biblioteca Iberoamericana de Filosofía, Espasa-Calpe Arg., Bs. As., 1942; O. Bazzano, *Critica cognitionis*, ibíd., 1943.

nada nos parece tan absurdo e inconcebible como el ser y el no-ser de una misma cosa y a un mismo tiempo [6].

3) No debemos, sin embargo, olvidar que *temporalmente*, esto es, hablando de prioridad o anterioridad temporal, no es concebible ni que el ser sea sin oponerse todavía al no-ser, ni tampoco que lo conozcamos sin oponerlo ya *de hecho* al no-ser. Ontológicamente, a un mismo tiempo el ser es y se opone al no-ser; psicológicamente, al mismo tiempo que conocemos el ser lo oponemos al no-ser. En realidad, la identidad y no-contradicción no son dos principios sino uno solo, que expresa la realidad del ser, el que como tal se opone al no-ser en rigor porque *es*. La distinción de prioridad que hemos introducido es tan sólo *según nuestra manera de concebir* estos dos aspectos, negativo y positivo, del ser.

11. **El principio de unidad del ser y el de identidad y no-contradicción.** – Comparemos ahora el principio de que nos ocupamos, llamado por lo común *el primer principio del ser*, con el principio que hemos estudiado más arriba con el nombre de *principio de unidad del ser*.

a) *El principio de identidad y no-contradicción se funda en la primera propiedad del ser, la unidad.*

Dicho principio expresa la necesidad ontológica y esencial de que el ser sea *idéntico* a sí mismo, por una parte, y, por otra, excluya la identidad con el no-ser, y con todo otro-ser. Ahora bien, la identidad no es otra cosa, según Santo Tomás, quien interpreta en este pasaje al mismo Aristóteles, que la *unidad* o *unión* del ser en sí mismo o consigo mismo. "Concluye (Aristóteles) que la identidad es *unidad o unión*" [7]. Aristóteles utiliza en este pasaje la palabra *énosis, unidad* (in V. Met., lect. 11). Y en otra

[6] Cfr.: Descoqs, *Inst. metaph. gen.*, p. 453.
[7] *In Met.*, L. V, lec. 11.

parte insiste el Santo Doctor: "Uno significa indivisible. Y por eso es lo mismo decir que todo ser es *uno* para sí, que indivisible respecto de sí mismo" [8]; es decir, que en cuanto tal sus partes (si las tiene) han de formar una *unidad* o *totalidad*, que con anterioridad hemos expresado en una forma general al decir que el ser debe ser *coherente* consigo mismo.

He aquí, pues, que la ley de identidad y no-contradicción del ser no hace más que expresar con mayor claridad la propiedad primera y fundamental del ser: *la unidad*.

La unidad implica indivisión en sí (identidad consigo), y división de todo *otro* (negación de unión con otro ser). Ahora bien, esta última negación está *explícitamente* contenida en el principio de contradicción; y la primera indivisión no es otra cosa que la identidad del ser, con la claridad formulada por el principio del mismo nombre: "Unidad, dice Aristóteles, es identidad".

[8] Ibíd., L. VII, lec. 17.

Artículo 2

EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE

1. **Nexo.** – La unidad del ente consigo mismo y la diversidad respecto del no-ser es la ley absoluta de toda realidad, llamada el principio de identidad y no contradicción, o brevemente, el principio de contradicción. Existe otro principio ontológico, y, por tanto, del ser, el cual está con mayor intimidad relacionado con la segunda propiedad del ser, la verdad trascendental. Este principio suele llamárselo el "principio de razón suficiente", y ha sido también denominado "principio de inteligibilidad".

Aristóteles y los antiguos escolásticos no han tratado de manera expresa el principio de razón suficiente, aunque lo han estado suponiendo y utilizando de continuo, sobre todo al realizar el análisis o hacer aplicaciones del principio de causalidad. La fórmula y el nombre de principio de razón suficiente se debe a Leibniz, pero en realidad está implícito, según lo acabamos de expresar, en toda la filosofía aristotélico-escolástica. Declaremos, en primer lugar, lo que entendemos por principio de razón suficiente y su valor objetivo, para establecer luego la relación de él con el principio de identidad y no-contradicción.

2. **Nociones.** – *Razón* es una facultad de nuestro entendimiento, la de raciocinar. Pero también decimos o designamos como *razón* algo que está en las cosas mismas, y por lo cual las cosas existen o son hechas; ese algo, por lo cual las cosas existen o se hacen, es con precisión lo que

declaramos a quien nos pregunta "*por qué* algo existe o se hace". Le damos, le declaramos, "la razón" del ser o del hacerse de la cosa. Por esta indicación aparece con claridad que el término "razón" es algo que está en las mismas cosas, y es, por tanto, "ontológico"; pero a la vez aparece íntimamente relacionado con nuestra inteligencia.

Razón suficiente será aquella que con plenitud nos explica por qué el ser existe o se hace; la que *plenamente* es el fundamento de la existencia o del hacerse del ser. Suele definirse: "es aquello por lo que perfectamente el ser es en el orden en que es".

La razón suficiente puede ser concebida, según acabamos de indicar, tanto en el orden ontológico como en el orden lógico. En el primero, tanto en el plano de la esencia como en el plano de la existencia. La razón suficiente en el orden ontológico es la que ya hemos definido: "aquello por lo que el ser es en el orden en que es".

La razón suficiente en el orden lógico o del conocimiento es "aquello por lo cual algo puede ser afirmado o negado verdaderamente".

Las fórmulas del principio de razón suficiente se reducen a éstas: "Todo ser tiene su razón suficiente", fórmula que hace resaltar el aspecto ontológico.

"Todo ser es inteligible": fórmula en la cual se mira principalmente la relación del ser con el entendimiento, en cuanto que el entendimiento requiere de su objeto las condiciones ontológicas de la inteligibilidad.

Esta última fórmula es más moderna, y aun cuando creemos que es admisible bien entendida, no es por lo común admitida, aun entre los filósofos escolásticos.

Dos son los problemas que debemos resolver acerca del principio de razón suficiente:

1) debemos establecer que todo ser está sujeto al principio de razón suficiente;

2) debemos estudiar las relaciones del principio de razón suficiente con el principio de identidad y de no contradicción.

1. *Objetividad y universalidad del principio: Todo ser tiene su razón suficiente.*

3. **Declaración.** — El ser que no tuviese en sí mismo la razón suficiente se concebiría como algo que puede al mismo tiempo no ser. Puesto que si para ser no se necesita razón suficiente, lo mismo puede ser el que la tiene, que el que no la tiene. En tal caso, el ser que existe podría al mismo tiempo no existir, puesto que a la vez podría fundarse en la razón suficiente y dejar de fundarse en ella. Esto es incompatible con la esencia misma del ser. Pues la aptitud para existir realmente supone una diferencia de la ineptitud para existir. Ahora bien; esa diferencia sólo es comprensible si en el primer caso le asignamos una razón suficiente de su existencia y en el segundo caso se la negamos. ¿Qué diferencia podría haber entre el ser apto para existir y el que no lo es? Con precisión, aquello que constituye la aptitud para que de hecho algo exista es la razón suficiente de su existencia.

Han negado la objetividad del principio de razón suficiente, conforme a sus sistemas filosóficos, Kant, los empiristas y los positivistas.

En realidad, basta observar que demostrada la objetividad de nuestro concepto del ser, del cual hemos hablado en el capítulo anterior, el principio de razón suficiente *no es más que una ulterior declaración de lo que aprehendemos en el contenido objetivo del concepto del ser.* No es algo que por una necesidad subjetiva nosotros fingimos, sino que *descubrimos* al ser como sujeto al principio de razón suficiente. Si algún sentido tiene esa realidad que percibimos inmediatamente en el propio yo, y ese dina-

mismo de oposición entre el ser y el no-ser, que también en nuestra propia realidad percibimos, está en rigor en la diferencia que existe entre la aptitud y la ineptitud para ser. Ahora bien, no es otra cosa lo que significamos por el principio de razón suficiente.

2. *Relación entre el principio de razón suficiente y el de no-contradicción.*

4. **Opiniones.** — Pero, ¿cuál es la relación entre este principio y el de identidad y no-contradicción? Problema bastante discutido, desde el siglo XIX.

a) Según algunos, el principio de razón suficiente no es más que una ulterior dilucidación del principio de identidad y no-contradicción. Aquél está formalmente incluído en éste. De tal manera que el desarrollo del principio de identidad y no-contradicción nos lleva al principio de razón suficiente. Así opinan la mayoría de los escolásticos del siglo pasado y no pocos modernos, como Pesch, Franzelin, Garrigou-Lagrange.

b) En cambio, otros creen que el principio de razón suficiente no es algo *formalmente* contenido en el principio de identidad y no-contradicción, y que, por tanto, aquél no se reduce simplemente a éste. Para estos autores el principio de razón suficiente expresa algo que no está contenido en el principio de identidad y no-contradicción. Éste nos expresa *el hecho* de que el ser existe. En cambio, el principio de razón suficiente nos indica *por qué* el ser existe, *de dónde* le viene al ser el que exista. El primer principio manifiesta un aspecto estático del ser. El segundo un aspecto dinámico, algo así como el aspecto de origen o de procedencia.

Tal piensan Laminne, Descoqs[1] y algunos otros.

[1] *Instit. metaph. gen.*, ps. 490 y ss.

5. **Pruebas.** — Ambos partidos aducen sus razones y parecen tener algo de verdad. Sucede aquí, como en otros problemas, que cada cual hace resaltar un aspecto parcial de la realidad. Al menos así nos parece a nosotros.

a) En efecto, oigamos al P. Franzelin demostrar o declarar el principio de razón suficiente. Lo hace reduciéndolo al principio de contradicción: "Nada puede ser lo que es, nada puede existir, nada puede ser cognoscible, si no existe aquello que se requiere para que algo exista o sea conocido. Porque si algo puede ser lo que es, etc., sin que lo que se requiere para que ello exista, resultaría que algo se requeriría y no se requeriría a la vez; lo que está contra el principio de contradicción".

b) En cambio, el P. Descoqs insiste, y sin duda con razón, en que por el principio de razón suficiente expresamos algo que no está contenido en el principio de contradicción y que no se reduce a éste, ni directa ni indirectamente. En realidad, el principio de contradicción manifiesta el nexo de identidad, que es *estático* y que viene a expresarse en esta forma: "lo que es, es; lo que no es, no es". Pero en el principio de razón suficiente se expresa un nexo *dinámico* entre el sujeto y el predicado, una necesidad *dinámica* en el ser, la explicación de su origen, su razón de ser.

c) A nosotros nos parece que no es del todo exacto afirmar que el principio de razón suficiente se reduce simplemente al de identidad y no-contradicción. Puesto que, sin duda, cuando formulamos el principio de razón suficiente expresamos algo que no está expresado en el primero. En rigor, por el principio de contradicción venimos a expresar, por así decirlo, un hecho. La identidad del ser consigo mismo, o el hecho de que el ser existe. En cambio, cuando formulamos el principio de razón suficiente queremos explicar *por qué* el ser es lo que es y por qué

existe. Esto no es lo mismo que afirmar la identidad del ser consigo mismo.

Sin embargo, tienen razón quienes afirman que el principio de razón suficiente se apoya de alguna manera en el principio de contradicción, puesto que sin éste el principio de razón suficiente sería incomprensible.

Las fórmulas que más nos agradan en este problema son las siguientes: El principio de razón suficiente no se reduce *formalmente* al principio de contradicción en cuanto que no es una ulterior declaración de éste, sino que implica algún elemento nuevo. Pero en cambio se debe admitir una reducción fundamental, la cual consiste en que la propiedad expresada por este principio esté *esencialmente relacionada* con el sujeto del cual se afirma.

De esta manera se salva a la vez, según nos parece, la particularidad del principio de razón suficiente en cuanto que expresa notas que no están *formalmente* contenidas en el principio de identidad y no-contradicción. Pero a la vez se salva también la unidad entre los diversos principios y el concepto mismo del ser. Ya que ambos principios fluyen de la esencia misma del ser, pero de manera tal que el principio de identidad y no contradicción esté *presupuesto* como una condición, y más aún como un *fundamento* del principio de razón suficiente.



ARTÍCULO 3

EL PRINCIPIO DE CONVENIENCIA O DE BONDAD

Existe también un tercer principio llamado *de conveniencia o de bondad* del ser. Con facilidad se comprende que este principio corresponde a la tercera propiedad del ser, la bondad ontológica. Puede formulárselo así: "Todo ser es deseable o apetecible en cuanto ser".

Acerca de la *objetividad* de este principio basta observar que no es sino un mayor desarrollo de la tercera propiedad ontológica del ser, la bondad.

Respecto de la relación de este principio con el principio de razón suficiente y de no contradicción, debemos proceder ya con uniformidad, conforme a lo que ya hemos dicho acerca del principio mismo de razón suficiente. Así como la bondad trascendental se funda en la verdad y en la unidad trascendental, diferenciándose a la vez formalmente de ellas (lo que nos indica que contiene un elemento formalmente distinto de las dos anteriores), de la misma manera el principio de conveniencia o de bondad del ser se funda en el principio de identidad y no-contradicción, sin el cual sería inconcebible; y a su vez, en el principio de razón suficiente, sin el cual el ser no podría tampoco existir, y, por tanto, ser conveniente o apetecible. Pero, sin embargo, expresa también algo esencial o formalmente diferente de los dos principios anteriores. A éstos se reduce, por tanto, *fundamentalmente*, pero no *formalmente*.

CONCLUSIÓN

Los tres principios del ser vienen a ser un desarrollo de sus tres propiedades fundamentales. La perfecta unidad y coherencia de las propiedades con el concepto mismo del ser, del cual fluyen, y de los principios con las propiedades y con el ser mismo, nos demuestra con claridad hasta qué punto no hemos hecho hasta ahora más que declarar una idea fundamental, la del ser; y cómo la teoría expuesta sobre el ser goza de perfecta coherencia en todas las tesis declaradas hasta el presente.

En realidad, con el estudio realizado acabamos de echar los cimientos de toda la ciencia filosófica y aun de toda la ciencia humana. En adelante los problemas que debamos resolver deberán llegar en última instancia hasta estos principios fundamentales. Con la ayuda de ellos, y de los datos de la experiencia, estamos en rigor capacitados para llevar a cabo demostraciones estrictamente tales, y probar la existencia de seres o de cualidades que no están inmediatamente al alcance de nuestras facultades cognoscitivas.

El camino que deberemos recorrer en adelante resultará, por tanto, más accesible. Vamos a ocuparnos ahora de la estructura interna del ser, pero antes debemos, en un breve paréntesis, estudiar el doble estado en que el ser puede hallarse: el de posibilidad y el de actualidad.

Capítulo IV

EL SER POSIBLE Y EL SER ACTUAL

> *"Quidquid potest habere rationem entis continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens"*.
>
> "Todo lo que puede tener razón de ser está comprendido bajo los posibles absolutos, respecto de los cuales Dios es llamado omnipotente".
>
> S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. 25, a. 3, c.

Ya cuando declaramos la noción primera del ser incluímos los conceptos de "existencia actual" y de "posibilidad". Cuando el ser está en la actualidad en el ejercicio de su existencia se llama *ser actual*; de lo contrario se llama *ser posible*. Puesto que en el concepto mismo del ser hemos descubierto este doble estado, en que puede hallarse, nos interesa una breve declaración de cada uno de ellos, antes de proseguir en el análisis de la esencia misma del ser.

Artículo 1

EL SER POSIBLE

1. **Nociones.** – Hablando en forma general, *posible* es "lo que puede existir"; por tanto, posibilidad es aquello

por lo cual podemos afirmar de un ser que puede existir. *Imposible* es "lo que no puede existir".

Esta noción de posibilidad coincide, como es fácil comprender, con la noción misma del ser: "lo que es apto para existir".

Por eso, lo que con propiedad se llama *posibilidad* y *posible* es el estado en que se halla el ser *cuando puede existir, pero todavía no existe.* Es decir, cuando se excluye positivamente el que en la actualidad exista. Tal ser se llama puramente posible, o simplemente *posible.*

2. **¿En qué consiste esta posibilidad?** – Según algunos (Descartes, Occam), la posibilidad no es otra cosa que *la voluntad de Dios* o *su omnipotencia.* Es decir, que aquello que Dios quiere hacer, eso es posible, y, al contrario, es imposible lo que Dios no quiere hacer. La posibilidad, por tanto, es algo que depende de manera inmediata de la voluntad de Dios.

Esta tesis ha sido, por lo común, rechazada por los escolásticos. Si las cosas sólo fueran posibles o imposibles porque Dios quisiera o no quisiera hacerlas, resultaría que deberíamoss afirmar o bien que las cosas contradictorias son también posibles, en el caso de que Dios las quisiera hacer, o que de lo contrario su imposibilidad dependería de falta de poder en Dios. Ahora bien; ambas cosas son absurdas. ¿Cómo es posible que Dios pueda hacer cosas contradictorias o cómo es posible que, si es posible hacer cosas contradictorias, Dios no tenga poder para ello?

3. **La imposibilidad y la omnipotencia divina.** – El hecho de que Dios no pueda hacer cosas contradictorias no implica en Dios defecto alguno de poder ni mengua en su absoluta omnipotencia. Sobre este punto importante oigamos a Santo Tomás:

"De dos maneras puede algo llamarse posible, según el filósofo. Una por relación con alguna potencia: como lo que está bajo la potencia humana se dice que es posible para el hombre. Ahora bien: no se puede decir que Dios se llama omnipotente porque puede hacer todo lo que es posible a la naturaleza creada, puesto que el poder divino se extiende a muchas más cosas. Pero, si por otra parte se dice que Dios es omnipotente porque puede hacer todo lo que es posible a su potencia, resultará un círculo vicioso en la declaración de la omnipotencia: puesto que esto no será otra cosa sino decir que Dios es omnipotente porque puede hacer todo lo que puede. Resulta, por tanto, que Dios se llama omnipotente porque puede todo lo que es posible absolutamente, que es la segunda manera de llamar a algo posible. Dícese, pues, algo posible o imposible absolutamente por relación de sus términos: posible se llama aquello en que el predicado no repugna al sujeto, como a Sócrates sentarse o estar sentado; imposible de manera absoluta, dícese aquello en que el predicado repugna al sujeto, como que el hombre sea asno... Todo aquello que tiene la esencia del ser está contenido en los posibles absolutos, respecto de los cuales Dios se dice omnipotente. Ahora bien; nada se opone a la esencia del ser, sino el no-ser. Por tanto, esto es lo que repugna a la esencia de lo posible absoluto, que está bajo la omnipotencia divina: lo que implica el ser y no-ser al mismo tiempo. Esto no cae bajo la omnipotencia divina, no por defecto de ésta, sino porque en sí mismo no tiene la esencia de lo que es factible o posible. Por tanto, todo aquello que no implica contradicción está contenido en los posibles respecto de los cuales Dios se llama omnipotente. Pero las cosas que implican contradicción no están contenidas, porque no tienen la esencia de la posibilidad. De manera que se dice más convenien-

temente que tales cosas no pueden ser hechas, y no que Dios no las puede hacer"[1].

4. **El fundamento último de la posibilidad.** – Pero si la posibilidad en sí misma es algo independiente de la voluntad y de la omnipotencia de Dios, no debemos decir que en absoluto sea algo independiente, sin ninguna relación con Dios mismo. En efecto, para que una cosa sea posible en sí misma se requiere que ella sea un reflejo de la esencia misma de Dios; que esté, por ende, representada en la divina inteligencia, la cual conoce la esencia divina, y las infinitas maneras con que los seres creados pueden imitarla aunque sea de manera imperfecta. En esta forma se puede decir que *la esencia divina es el fundamento de la posibilidad de los seres* y también que la inteligencia divina es el fundamento inmediato de los seres posibles, en cuanto que deben preexistir en la inteligencia del Creador antes y para poder salir de la nada.

Con anterioridad al hecho de su creación, la posibilidad no tiene en sí misma ser alguno real, a no ser en la inteligencia divina, en la cual están todas las ideas de las cosas posibles, que en términos platónicos San Agustín, los Santos Padres y los Escolásticos, han llamado las *ideas ejemplares* de las cosas. Por esta causa dice Santo Tomás: "lo posible no es nada, a no ser en la inteligencia del Creador"[2].

[1] *Sum. theol.*, I., c. 25, a. 3, c.
[2] *De pot.*, c. 3, a. 5 ad 2.

ARTÍCULO 2

EL SER ACTUAL

1. — **Ser actual** es lo mismo que *ser existente*, es decir, el ser que "está en actual ejercicio de su capacidad de existir".

Todos tenemos noción del ser existente, que oponemos al ser no existente, pero que puede existir. Pedro, después de su muerte, como antes de venir al mundo, no se llama "existente". Antes de morir se llamaba "existente". Expliquemos la noción de existente.

Existente es aquello que de hecho se encuentra en la realidad; existencia es aquello por lo cual de un ser propia e inmediatamente afirmamos que de hecho existe. Así la existencia de Pedro es algo que está en el mismo Pedro y que es la razón propia e inmediata por la cual se puede decir que Pedro en la actualidad existe; el acto por el cual Dios quiso crear a Pedro, y la misma acción de crear a Pedro, no son la existencia misma de Pedro, aunque en alguna manera sean la razón por la cual Pedro existe, porque no son la razón más propia e inmediata por la cual podemos afirmar que Pedro existe [1].

2. **Distinción del ser actual y posible.** — Acerca de la existencia, el problema principal que se nos plantea es el siguiente: *¿qué diferencia hay entre el ser actual y el ser posible?; ¿por qué, o en qué, se distingue el ser actual*

[1] MARXUACH, *Compendium logicae, criticae et ontologiae*, Ont., n. 163.

del ser posible? Por cierto que la pregunta la hacemos acerca de un mismo ser, es decir, de un ser determinado, por ejemplo, Sócrates; ¿en qué se distingue o por qué se distingue Sócrates, que existe, de sí mismo como posible, o viceversa?

Que el ser actual se distinga de sí mismo como posible es evidente por lo que ya hemos dicho acerca del ser posible. Este ser no tiene ninguna realidad, fuera de la mente divina. Ahora bien; el ser actual goza de esa realidad, y, por tanto, se distingue de sí mismo como posible.

Queda por averiguar si aquello por lo que el ser actual se distingue de sí mismo como posible, es algo que sea *en realidad distinto del mismo ser actual*, o bien si éste se distingue de sí mismo en cuanto posible *por su propia entidad.*

Este problema tiene fácil solución a la luz del principio de unidad del ser. Según este principio el ser es uno en sí mismo y dividido de todo otro ser (que respecto de él es no-ser), por su propia entidad, y no por algo en rigor distinto de él; ahora bien, el ser posible respecto del ser actual es un "no-ser actual". Por tanto, el ser actual debe distinguirse del posible por su propia entidad, y no por algo que sea realmente distinto de ella.

Podemos en un ejemplo concreto comprobar con mayor claridad este principio. ¿Por qué se distinguirá Sócrates existente del Sócrates posible? ¿Por algo que sea en verdad distinto del mismo Sócrates? Esto es inconcebible porque tal realidad distinta de Sócrates no es Sócrates, y, por tanto, es un no-ser de Sócrates. En tal caso, Sócrates existente se distinguiría de sí mismo en cuanto posible por su no-ser, lo cual, repetimos, es inconcebible, por ir contra el principio de unidad del ser.

Capítulo V

LOS PRINCIPIOS CONSTITUTIVOS DEL SER, EN GENERAL: LA TEORÍA ARISTOTÉLICO-TOMISTA DEL ACTO Y LA POTENCIA

> *"Et ex hoc manifestum est, quod actus est prior potentia secundum substantiam et formam".*
>
> "Y de aquí resulta evidente que el acto es anterior a la potencia, según la sustancia y la forma" (parte I, cap. VI, p. 147).

Nexo. — Hasta el presente hemos estudiado el ser en cuanto ser, procurando cada vez adentrarnos más y más en su íntima esencia. Primero dimos una ojeada general a la esencia del ser en cuanto ser, es decir, esbozamos la definición o declaración primera de él, a fin de distinguir el ser en cuanto ser de cualquier otro objeto de nuestro conocimiento. Prosiguiendo nuestro estudio, fuimos recorriendo las propiedades que inmediatamente fluyen de ese primer conocimiento esencial del ser en cuanto ser: *la unidad, la verdad y la bondad* ontológicas. A continuación, y siempre profundizando en nuestro análisis del mismo objeto primario, fuimos descubriendo los principios reguladores de la esencia del ser, llamados también las leyes del ser: *el principio de identidad y no-contradicción, el principio de razón suficiente y el de bondad ontológica del ser.*

Pero estos principios y estas propiedades, aun cuando son tan intrínsecos al ser, no se puede decir que *constituyan* al ser mismo: son *propiedades* que de él emanan o *leyes* que lo rigen. ¿Qué es entonces lo que está dentro del ser mismo como constitutivo o constitutivos de su esencia?; ¿cuál es, por así decirlo, la estructura íntima del ser en cuanto ser? En otras palabras, ¿cuáles son *los principios constitutivos intrínsecos del ser*? He aquí lo que debemos estudiar ahora avanzando en nuestro análisis del ser en cuanto ser.

Es característica en la filosofía aristotélico-tomista, y aceptada por toda la filosofía escolástica, la respuesta a las preguntas anteriores: el ser o es acto o es potencia; o, para hablar con más propiedad, el ser es acto o es compuesto de acto y de potencia. Los constitutivos del ser, para los escolásticos, se reducen, pues, *al acto y a la potencia.*

Para estudiar íntegramente, en lo posible, la teoría del acto y de la potencia, podemos ordenar los problemas en la siguiente forma:

I. *Fundamentos de la teoría del acto y de la potencia: fundamento histórico, fundamento psicológico y fundamento ontológico.*
II. *Declaración de la teoría misma.*
III. *Problemas acerca de la relación entre el acto y la potencia, en especial el de la limitación de aquél por ésta.*
IV. *Nota histórica sobre la opinión de Santo Tomás.*



ARTÍCULO 1

FUNDAMENTOS

1. **Fundamento histórico.** — Como es sabido, fue Aristóteles quien delineó la teoría del acto y de la potencia, en su *Física* y sobre todo en su *Metafísica* [1].

Vióse Aristóteles obligado a ello para resolver las dificultades con que se enredaron, o, mejor, evitar los absurdos en que habían caído casi todos sus predecesores al explicar uno de los problemas centrales de la metafísica, el de los cambios que experimentamos en el cosmos, problema que incluye o lleva a una teoría de la constitución de los seres. Conocida es la oposición entre Heráclito y Parménides al resolver el problema de los cambios de los seres. Ambos partían de un mismo punto de vista, que en un aspecto es verdadero: "Del no-ser no puede proceder el ser". Según este principio, Heráclito afirmaba que los seres están en continua mutación y que su esencia es el cambio mismo. No es que haya un tránsito del no-ser al ser, porque el ser propiamente no existe como algo estable y determinado, sino simplemente una íntima fusión del ser y no-ser, o una especie de realidad intermedia entre ambos. Parménides, en cambio, afirmaba la existencia del ser, pero al querer explicar los cambios no podía comprender cómo ahora existe lo que antes no existía, y de aquí llegó a la inmutabilidad absoluta del ser y a la negación de la realidad de los cambios del mundo sensible.

[1] L. IX.

Apoyada en la misma teoría, y ampliando la de Parménides, la escuela de Megara, aun cuando formada por discípulos de Sócrates, cayó en el mismo error. Como Aristóteles nos explica, éstos afirmaban que sólo es posible aquella realidad que existe actualmente; y así, por ejemplo, el que no edifica en la actualidad no puede edificar; y sólo entonces puede cuando de hecho edifica.

Buscando la solución de estas dificultades, Aristóteles llegó a su teoría del acto y de la potencia. Debemos notar que Heráclito y Parménides y Euclides de Megara deseaban en realidad una explicación racional del ser y de sus cambios. Sólo porque no podían explicarse el paso del no-ser al ser, o el paso de lo posible a lo actual, admitieron sus propias soluciones, cerrando los ojos unas veces a la experiencia más inmediata y otras a los argumentos especulativos más evidentes. Aristóteles nos da, pues, con su teoría del acto y de la potencia, una explicación racional de los cambios del ser y del paso del no-ser al ser. Es verdad, dice, que del no-ser absolutamente hablando no puede salir el ser. Pero lo que puede ser, *lo que es posible, puede ser* (ser posible es poder ser).

Sin embargo, no es ésta la explicación completa del tránsito del no-ser al ser. Lo posible, en cuanto tal, no tiene de suyo ser, y, por tanto, por sí solo no puede pasar del ser posible al ser actual. Se requiere, pues, para que la inteligencia encuentre una explicación satisfactoria, o, como decimos ahora, una razón suficiente del paso del no-ser al ser, un nuevo principio, es decir, un agente, una fuerza, que influye en ese tránsito del no-ser al ser. Esto supuesto, no se puede ya rechazar el cambio en los seres como algo inexplicable. Tenemos todos los requisitos necesarios para explicarlo. Es verdad, y lo concede Aristóteles, que del no-ser simplemente tal, no puede salir el ser. Pero es falso que del no-ser *relativo* no pueda brotar el ser, si se dan los

requisitos necesarios, es decir, la posibilidad, por un lado, y la fuerza necesaria para realizar el tránsito, por otro. Éste es el esbozo inicial de la teoría del acto y de la potencia, a que llegó Aristóteles para refutar las doctrinas de sus predecesores. Esta teoría fue ampliándose en Aristóteles y después en Santo Tomás y en los escolásticos posteriores. Pero vamos a comprobarla estudiando al mismo tiempo su fundamento psicológico.

2. **Fundamento psicológico.** — Con la lectura del libro IX de la *Metafísica* de Aristóteles, y del comentario de Santo Tomás a ella, podemos apreciar la génesis psicológica de la teoría [2].

Acto, etimológicamente, viene del verbo *agere* (hacer). Aunque a veces el término en latín significa *hecho*, en general y en su significación más común, *actus* es nombre, y no participio, y entonces *actus* es lo mismo que *actio*, *acción* o *acto* en nuestra lengua. Significa, por tanto, el ejercicio de una función activa, o una actividad. Para Aristóteles, que tiene predilección especial por el análisis del movimiento, lo primero que concibe es el principio activo del movimiento de los seres sensibles, sea del movimiento propiamente tal o local, sea del movimiento en general o de los cambios sustanciales o accidentales de los seres. Recordemos que para Aristóteles y Santo Tomás la actividad eficiente es también un movimiento (*motus*) que ha tomado el nombre del movimiento local. Y ésta es la significación más propia y primaria de *acto* para Aristóteles y para Santo Tomás: "La potencia y el acto se dicen principalmente de los seres que tienen movimiento, porque el movimiento es el acto del ser en potencia" [3]. Y más

[2] Entendemos por *fundamento psicológico* el origen de la teoría en nuestro conocimiento, es decir, cómo relacionando ideas llegamos, o llegaron seguramente Aristóteles y Santo Tomás, a estructurar la teoría.

[3] *In Met.*, IX, lec. I (Edit. Cathala, n. 1770).

adelante añade: "Todas las potencias (y los actos) propiamente tales se reducen a algún principio del que toman todas su nombre. Y éste es el principio activo, que es principio del cambio obrado en otro ser, en cuanto éste es otro" [4]. Es decir, que todas las potencias y todos los actos reciben su denominación de la potencia y del acto por excelencia, que es la potencia y el acto de la causa eficiente.

Del acto como *acción*, propio de la causa eficiente, pasa Aristóteles a considerar el acto como *pasión*, es decir, *la actuación* de un sujeto paciente debida a otro agente. Así sucede que el sujeto paciente, al sufrir en sí mismo el influjo del otro, está también actuándose, es decir, ejercitando una capacidad, o una potencia que antes tenía sin ejercitar. Aristóteles y Santo Tomás han pasado del acto como acción, y de la potencia que puede actuar, al acto como pasión y a la potencia que puede recibir o ser actuada.

Demos un paso más. Como dice el Angélico, del movimiento propiamente tal, llamado *acto* ("ya sea del mover activo, ya del ser movido pasivamente por otro"), debemos pasar "al acto que no tiene movimiento. Pues aunque el nombre de acto tuvo su origen en el movimiento, como hemos dicho antes, sin embargo, no se llama acto al movimiento solamente..." [5]. Llegamos así a llamar acto toda perfección, es decir, el fin de la acción propiamente dicha. Por este proceso no solamente se llama acto a la acción de la cera que recibe el sello, sino también al sello mismo, o *a la forma que hemos impreso en la cera.* He aquí el tránsito, casi insensible, del acto como *acción* al acto como *pasión*, y de éste al acto como *forma, recibida* y permanente en un sujeto.

Pero hasta ahora nos hemos movido dentro del mundo sensible. Nos falta todavía dar un paso más para llegar a

[4] Ibíd., n. 1776.
[5] Ibíd., lec. 5, n. 1824.



la noción pura de acto, tal como lo hizo Aristóteles, y sobre todo Santo Tomás. En los seres sensibles vemos los actos en cuanto formas siempre recibidas en la materia, o en un sujeto. Pero quien quiere estudiar *el ser en general*, debe remontarse más allá de los seres sensibles, y como concebimos nosotros los seres suprasensibles por comparación con el mundo visible, concebimos a los seres superiores a este mundo como *formas* pero *subsistentes*, o como dice Aristóteles, como entes inmóviles, en los cuales, sin embargo, también existe el acto [6]. En esta forma, de la noción primaria de acto, que había brotado de los seres esencialmente móviles, se pasa a la aplicación de ella también a los seres inmóviles en la terminología aristotélico-tomista, es decir, a los seres que carecen de materia y que son formas subsistentes. Pero como estas formas sólo impropiamente también se llaman formas, ya que la forma de suyo lo es de un sujeto, la noción de acto en ellos, más que el carácter de forma viene a retener una sola característica propia de las formas sensibles. La función esencial de las formas sensibles es dar a la materia una perfección de que carece. De aquí que aquellas formas subsistentes, en que la esencia de *forma* en cuanto tal se desvanece, quedan más propiamente expresadas con el otro aspecto que les resta, por ser inseparable, es decir, el de una *perfección subsistente*. Y subimos así hasta la cumbre del proceso psicológico, que llevó a Santo Tomás a la definición pura de acto, ya que Aristóteles no quiso dar ninguna definición, sino que se contentó con poner ejemplos. Acto es, para Santo Tomás, lo mismo que perfección: "El nombre de acto está puesto

[6] "La potencia y el acto, por lo común, se aplican a las cosas que tienen movimiento, porque el movimiento es el acto del ser en potencia. Pero el objeto principal de esta teoría no es precisamente la potencia y el acto que están en los seres móviles, sino en cuanto se refieren al ser en general. De aquí también en las cosas inmóviles existe la potencia y el acto, como, por ejemplo, en las cosas intelectuales". SANTO TOMÁS, ibíd., lec. 1, n. 1770.

para significar entelequia y *perfección*" (1805). Y en la *Suma teológica* repite simplemente: "Cada cosa en tanto es *perfecta*, en cuanto está en acto" (I, c. 4, a. I, c. 6).

3. **Fundamento ontológico.** – Según esto, *acto* es lo mismo que *perfección*, y *potencia* es *capacidad de perfección*. ¿Qué fundamento tienen estas nociones para poderlas atribuír al ser? Precisamente ellas pudieran haber brotado del análisis del ser en cuanto ser y de sus propiedades, así como brotaron, a posteriori, de la experiencia sensible y de la necesidad de responder a teorías filosóficas desviadas. Porque, en efecto, en la misma noción del ser está incluída, como ya hemos visto, la noción de *unidad*. Ahora bien, la unidad significa una *totalidad* y una *integridad*, ya que no se puede llamar *uno* a aquello que es una *parte* del todo, ni se puede llamar *uno* a un *conjunto de partes* de un todo, si todavía falta alguna otra parte para completarlo. El ser en cuanto ser tiene que ser *uno*, y para ello, si tiene partes, debe tenerlas todas y *unidas*, formando por ello una *totalidad: la mitad* del ser no es *un* ser, como *la mitad* de *una* casa o de *una* naranja no es *una* casa ni *una* naranja. Ahora bien, la noción de totalidad es equivalente a la noción de *perfección*, ya que perfecto es aquello a lo que nada falta. De aquí podemos decir que en la esencia misma del ser vemos como su primer constitutivo intrínseco, el más necesario y universal, es *la perfección*, y por ello debemos afirmar del ser en cuanto ser este principio: *todo ser* o *toda realidad está constituída intrínsecamente por alguna perfección*, es decir, *por algún acto*.

El acto es, pues, *constitutivo* esencial del ser en cuanto ser. ¿También lo será la potencia? En la noción del ser en cuanto tal no aparece incluída la noción de *imperfección* como su constitutivo intrínseco. El ser dice unidad y perfección; pero de suyo no dice imperfección. Por cierto, no aparece tampoco que el ser en cuanto ser diga una per-

fección infinita o con exclusión de imperfección en todos los órdenes. Sólo exige *alguna perfección*, pero ésta puede ser o infinita o finita en la medida misma del ser. En este último caso la perfección puede crecer, y hallamos, por tanto, una imperfección inicial, que desaparece al recibir nuevas perfecciones. De este análisis resulta que el ser en cuanto ser no incluye la imperfección, pero tampoco la excluye, y, por tanto, puede tenerla.

La perfección, pues, y la imperfección del ser, como constitutivos de él, están en diversa categoría. *La perfección es un constitutivo necesario del ser, de manera que donde existe el ser es necesario que exista una perfección y no se puede concebir ser sin perfección. La imperfección es constitutivo del ser, pero no necesario, de tal manera que puede haber ser sin ninguna imperfección.* Llamemos a la perfección acto y a la imperfección potencia, y veremos cómo los conceptos de acto y de potencia tienen su raíz ontológica en la noción misma del ser en cuanto ser.

ARTÍCULO 2

DECLARACIÓN DE LA TEORÍA MISMA

1. **Nociones de acto y potencia.** — Con lo expuesto podemos acercarnos con facilidad a la misma teoría. Ante todo expongamos con precisión las nociones de acto y potencia y las diversas clases de uno y otra.

El acto debe definirse por sí mismo, con independencia de la potencia. Hemos dicho ya que *acto es lo mismo que perfección.* La perfección es de suyo algo estimable, y hace estimable al sujeto que la tiene.

Veamos cómo declara Santo Tomás lo que es el acto, utilizando las mismas palabras de Aristóteles: "Es acto el existir de la cosa, pero no a la manera que la cosa existe cuando está sólo en potencia. Pues decimos que en la madera existe la imagen de Mercurio en potencia, y no en acto, antes de que la madera sea trabajada por el escultor; pero después de esculpida, entonces decimos que la imagen de Mercurio está en acto en la madera. E igualmente en un todo respecto de su parte. La parte, por ejemplo, la mitad, está en potencia en cuanto que es posible que la mitad sea separada del todo por la división de él; pero cuando ya hemos dividido el todo, entonces tenemos aquella parte en acto. Lo mismo pasa con el sabio que no ejercita la ciencia que puede ejercitar; está en potencia para estudiar cuando no estudia; pero el estudiar y el investigar es estar en acto" [1].

[1] *In Met.*, L. IX, lec. 5, n. 1825.

Por lo expuesto podemos entender lo que es la potencia: *es la capacidad de producir un acto o de recibirlo.* La potencia debe definirse con precisión por el acto. Y así dice Santo Tomás: "La razón primaria de lo posible está en esto, que puede obrar o estar en acto; como llamamos constructor a quien puede edificar y sabio a quien puede investigar, y visible a lo que puede ser visto. Y así en otros casos. Y por esto Aristóteles declaró la potencia definiéndola con relación al acto; pero el acto no lo definió por otro, sino que lo declaró mediante una inducción"[2].

2. **Diversas acepciones del acto y la potencia.** – La potencia puede ser *activa* o *pasiva,* según que sea *capacidad de obrar,* o *capacidad de recibir alguna perfección* o *acto.* Ya hemos visto que la potencia pasiva se reduce a la activa.

También puede ser la potencia *subjetiva* y *objetiva.* La primera es una capacidad *realmente existente* respecto de una perfección; la segunda es sólo *la posibilidad* que una realidad no existente tiene para existir. Aquello que por lo común se llama *ser posible* es lo mismo que potencia objetiva.

La *potencia subjetiva* es llamada por los escolásticos también potencia *real y actual*; la potencia *objetiva* es asimismo llamada potencia *lógica* y *posible.*

A veces se llama también potencia *real* a la que se *distingue en realidad de su acto,* y potencia *lógica* la que *sólo se distingue lógicamente.*

El *acto* puede ser también *real* o *lógico* de la misma manera que la potencia. De mayor importancia es la división del acto en *entitativo* y *formal*: el primero consiste en la *entidad misma de un ser,* el segundo es toda *forma destinada a ser recibida en un sujeto.*

[2] Ibíd., lec. 7, n. 1846.

Acto puro llámase a la realidad que en sí no tiene nada de potencia pasiva; de lo contrario llámase *acto mixto.* Cabe notar que para que un ser sea acto puro se requiere que no esté en potencia para recibir alguna forma, y que no tenga en sí una parte que sea potencia respecto de otra que sea forma. Es decir, que no tenga ningún elemento potencial. De lo contrario sería acto mixto o impuro.

Acto recibido (*actus receptus*) es el que está sustentado en una potencia receptora del acto. Acto *irrecepto* (*actus irreceptus*) es aquel que no está recibido en potencia alguna, sino que existe en sí mismo.

Algunos autores identifican *acto irrecepto* y *acto puro,* pero esta identidad depende de la solución de un problema, de que trataremos después. Por eso no se puede afirmar, como definición, que es lo mismo acto puro que acto irrecepto, si no se quiere prejuzgar ya una cuestión importante de la teoría del acto y de la potencia.

3. **El problema de los seres mudables.** — La inmediata aplicación de la teoría del acto y de la potencia al problema de los cambios nos obliga a ocuparnos, ante todo, de este aspecto fundamental. Podemos enunciar en esta forma el pensamiento aristotélico-tomista:

1) *Todo ser mudable es potencia; en cambio, el ser absolutamente inmutable es acto puro.*

Esta proposición viene a ser un corolario de las nociones mismas de acto y de potencia. Porque pertenece a la esencia misma del ser mudable el tránsito de un estado a otro, por el cual adquiere o pierde alguna perfección que antes tenía. Ahora bien, adquirir o perder una perfección es solamente propio de un ser que estuvo o está en potencia respecto de un acto; luego, todo ser mutable, por su mismo concepto, es un ser potencial.

En cambio, un ser en absoluto inmutable es necesariamente acto puro, ya que está ausente de él toda posibilidad de cambio, toda posibilidad de adquirir o perder alguna perfección. De aquí que tal ser, por necesidad, sea un acto puro.

2) *El problema de los cambios y de la multiplicidad del ser tiene una explicación satisfactoria por medio de la teoría del ser en potencia y del ser en acto.*

a) Ya hemos visto que para llegar a una explicación satisfactoria del problema del cambio de los seres debíamos dar su verdadero sentido a la fórmula "del no-ser no puede brotar el ser", ya que en todo cambio hay siempre un paso del no-ser al ser. Aquella fórmula debía ser entendida de manera que del no-ser relativo sea posible pasar al ser simplemente tal. La razón es porque el ser relativo puede ser el ser llamado *posible.* Ahora bien, el ser posible es en rigor *el que puede llegar a ser.* Y como no hay ninguna repugnancia en que lo que puede llegar a ser se realice cuando se dan las debidas condiciones, luego del no-ser relativo se puede llegar al ser, y los cambios tienen así una explicación razonable por la teoría del acto y la potencia.

Claro está que se necesitan las condiciones suficientes para ello. Así que para que exista la imagen actual de Mercurio, ella debe estar en potencia en la madera, pero además es necesaria la intervención de otro ser que tiene en sí una actualización capaz de comunicarla a la madera, para que de ella brote la imagen de Mercurio, es decir, se necesita agente eficiente proporcionado. Ahora bien, el agente eficiente es un ser en acto, y de aquí que la fórmula "del no-ser no puede brotar el ser", queda de tal manera mitigada que se reduce a la siguiente: "Del no-ser en acto pero ser en potencia puede brotar el ser en acto si otro ser en acto actualiza al primero".

b) Nos queda por resolver la dificultad de la *Escuela de Megara*, porque ella niega que pueda haber un ser *simplemente en potencia*. Para ellos, como hemos indicado, sólo es posible lo que ya existe, sólo está en potencia lo que ya está en acto. Si, pues, destruyen el ser en potencia, destruyen por lo mismo toda posibilidad de cambio, aunque sea con intervención de otro acto como causa eficiente. A los megáricos responde Aristóteles con cuatro argumentos, en que a la vez les arguye de falta de sentido común y de falta de razón. Vamos a traducir el último, que es de carácter conceptual y el más metafísico, utilizando las paráfrasis de Santo Tomás:

"Es imposible que obre lo que carece de potencia para ello. Si, pues, alguno no tiene potencia para obrar sino cuando obra, se sigue que cuando no obra es imposible para él el obrar. Pero todo aquel que dice que algo existe o que existirá, tratándose de una cosa imposible, miente [o se equivoca]. Lo que es evidente por la misma significación de este término, imposible. Porque imposible dícese lo que se afirma falsamente, y que no puede suceder. Y así esta potencia suprime el movimiento y la generación; porque lo que está de pie, siempre estará de pie, y quien está sentado siempre estará sentado. Pues si alguno está sentado nunca estará de pie en adelante; ya que [según los megáricos] mientras no está de pie no tiene potencia para estarlo. Y así no es posible que él esté de pie; y por consiguiente es imposible que él se levante. Y de la misma manera lo que no es blanco es imposible que lo sea en lo futuro; y así no podrá ser blanqueado. Y lo mismo digamos de todas las otras cosas"[3].

En esta forma ha establecido Aristóteles, y con él Santo Tomás, que el acto y la potencia son una realidad, y que

[3] *In Met.*, L. IX, lec. 3, n. 1802.

gracias a ella puede explicarse el cambio entre los seres, el paso del no-ser relativo (o del ser en potencia) al ser en acto.

4. **La multiplicidad de los seres.** – En general, junto con el problema del cambio se ocupan los autores de explicar el problema de la multiplicidad de los seres mediante la teoría del acto y de la potencia. Porque el cambio en los seres sensibles se realiza merced a la composición de acto y potencia, o de sujeto y forma, o de materia y forma, de que constan. Todo ser potencial está por ello mismo compuesto de dos elementos, que son el sujeto o la materia y la forma. Gracias a esta estructura es posible que exista multiplicidad de seres, siempre que sea posible la multiplicidad de sujetos capaces de recibir formas proporcionadas a ellos. Así, en el mundo sensible existe la materia, que es divisible en diferentes partes y sujetos numéricamente diferentes, y por ello es posible la existencia de muchos sujetos capaces de recibir sus formas respectivas, ya se trate de sujetos en rigor distintos, o conceptualmente distintos de sus formas. Pues la composición de sujeto y de forma, o de potencia y acto, hace posibles tanto los cambios en un mismo ser, como la multiplicidad de seres diferentes entre sí.

5. **Corolario.** – Como corolario de lo expuesto podemos con razón afirmar que "la potencia y el acto de tal manera dividen el ser que cuanto existe, o es acto puro o se compone de potencia y acto como primeros e intrínsecos principios necesarios del ser".

Sin embargo, debemos notar que según la mente de Santo Tomás, la división del ser en acto y potencia no implica que todo ser esté compuesto de potencia y acto, sino que todo ser *o es acto o es potencia.* Puesto que la expresión suya "actus et potentia dividunt ens" tiene el mismo sentido que "substantia et accidens dividunt ens",

la cual no quiere significar que todo ser esté compuesto de sustancia y accidente. Esto resulta más evidente todavía si se tiene en cuenta que *la división* del ser en acto y potencia la propone Santo Tomás después de haber explicado con Aristóteles la *división* del ser en sustancia y accidente: "Después que el filósofo ha tratado del ser, en cuanto se divide en diez predicamentos [sustancia y accidentes], en este pasaje comienza a tratar del ser en cuanto se divide en potencia y acto" [4].

[4] Ibíd., L. IX, lec. 1, n. 1768.

ARTÍCULO 3

RELACIONES ENTRE EL ACTO Y LA POTENCIA

Para un análisis más profundo del acto y de la potencia debemos investigar ciertas relaciones entre uno y otro, que nos ayudarán a conocer cuál es la esencia y la función de cada uno de ellos como constitutivos del ser.

1. PRIORIDAD ENTRE EL ACTO Y LA POTENCIA.

Aristóteles, después de haber declarado en los primeros capítulos del libro IX de la *Metafísica* lo que es el acto y la potencia y sus diversos géneros, se dedica a estudiar el problema de la prioridad entre ambos. ¿Qué es lo primero, el acto o la potencia?

Cabe afirmar, con Aristóteles y Santo Tomás, a los efectos del presente estudio, la prioridad de tiempo, la prioridad de perfección y la prioridad de conocimiento.

1. *Prioridad de tiempo.* — Comenzando por esta última, debemos afirmar que *el acto es anterior a la potencia en nuestro conocimiento*, es decir, que primero conocemos el acto que la potencia.

Ya hemos visto que el concepto de potencia incluye en sí el concepto de acto, y no viceversa, lo que significa que podemos conocer el acto sin la potencia, pero no al revés. La experiencia también nos enseña que llegamos en general a conocer la capacidad de un orden de seres después que hemos experimentado que han hecho esto

o aquello. Por eso Aristóteles declara la noción de potencia con ejemplos de actos. Y Santo Tomás nos dice: "Aquello por lo que se debe definir otro, es anterior a esto en nuestro concepto, y así *animal* es anterior [en nuestro concepto] a *hombre*, y *sujeto* a *accidente*. Pero la potencia no se la puede definir sino por el acto. Luego es necesario que el concepto de acto preceda al de potencia y a su conocimiento"[1].

2. *Prioridad de perfección.* — También *el acto es anterior o superior a la potencia en perfección.* Es decir que la excelencia del acto es superior a la de la potencia.

Comprobamos esta afirmación con sólo atender a las nociones mismas, ya que el acto de suyo implica *perfección* y la potencia imperfección. Por eso, tratándose de acto y potencia del mismo orden, por ejemplo, del conocimiento, es más excelente tener el conocimiento o la ciencia en acto que tenerla sólo en potencia. Aristóteles y Santo Tomás suelen decir que el acto es de una *dignidad* superior a la de la potencia o que es *en sustancia* mejor que ella.

No sólo en nuestro conocimiento y en el grado de excelencia, sino también *absolutamente* hablando podemos afirmar que el acto es anterior a la potencia. Esta primacía absoluta del acto sobre la potencia la podemos descubrir en todo el orden ontológico.

a) *Considerando a los seres en general.*

1. Si reunimos los seres, relacionándolos con el vínculo de la *causalidad* o *del origen*, y vemos cómo van dependiendo unos de otros, comprobaremos que unos actos dependen de sus potencias y éstas a su vez de otros actos. Pero si vamos ascendiendo por la escala o cadena de actos y potencias, de que está compuesto todo el mundo de la realidad, veremos que todo depende en último término de

[1] *In Met.*, L. IX, lec. 7, n. 1846.

un ser que no es potencia sino que es acto; más aún, que es acto purísimo. Si, pues, atendemos, absolutamente hablando, a la vinculación de origen entre los seres, obtiene la prioridad absoluta el acto sobre la potencia.

2. De igual manera si ordenamos los seres, no ya en su relación de dependencia, sino por *su grado de perfección*, llegaremos también al último ser como al más perfecto de todos, pasando desde el ser imperfectísimo, que es máxima potencia, al ser perfectísimo, que es el acto puro. "Y así —dice Santo Tomás—, hasta llegar al primer motor, que está sólo en acto"[2].

b) *Considerando cada ser en particular.*

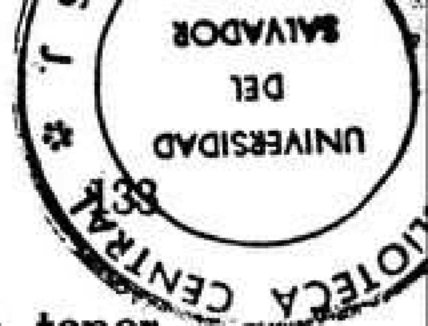
Finalmente, consideremos los actos y potencias, no ya en la universalidad de los seres, sino *en cada uno de ellos.* Tomemos un ser cualquiera compuesto de acto y de potencia, el más inferior de ellos, un ser material. En los seres materiales, como la piedra, hallamos diversos estratos ontológicos, apoyados unos en otros como actos en sus respectivas potencias. En la parte más superior o externa existe una capa o estrato de formas o de actos accidentales (el color, la cantidad, la cualidad, la figura, etc.), los cuales están sustentados por la parte sustancial del hombre, que es el sujeto o potencia de aquellos actos. Ahora bien, esta potencia es a su vez un acto, y acto de mayor perfección que aquellos primeros actos, ya que ellos son accidentales y esta potencia es una realidad de orden sustancial. Si a su vez examinamos la estructura de esta potencia, que recibe los accidentes, distinguiremos en ella dos elementos de los cuales uno parece más exterior y como envolviendo el otro y apoyándose en él; es la forma sustancial, recibida por la materia y apoyada en ella; la forma es el acto sustancial, y la materia es la potencia del mismo orden. Nos encontramos, pues, después del acto sustancial, con una realidad

[2] *In Met.*, L. IX, lec. 5, n. 1856.

que es del orden potencial: ¿quiere esto decir que en los seres sensibles, cual es el hombre, lo último es la potencia, y no el acto?

Examinemos esta última potencia y descubriremos en ella dos aspectos inseparables de ella. La materia es efectivamente potencia respecto de la forma; su misión es sustentar la forma, ser actuada por ella. Pero no olvidemos que la materia en sí misma debe incluír alguna perfección, porque si la materia fuera *pura imperfección*, es decir, *pura potencia*, sería pura carencia o privación de perfección; ahora bien, un ser que fuera *pura privación* no tendría en sí mismo ninguna realidad, y un ser que en sí mismo no tuviera ninguna realidad no podría tampoco actuar como sujeto de un acto cualquiera ni accidental ni mucho menos sustancial. Debe, por tanto, la materia tener alguna realidad propia, y por ello es necesario distinguir en ella otros *dos estratos,* aunque no en rigor distintos entre sí, sino fundidos en la misma realidad: la materia en cuanto es capaz de recibir la forma es potencia, y ella misma en cuanto es en sí una realidad es a su vez acto; no acto formal, sino acto entitativo. Y para que la materia pueda recibir una forma primero tiene ella que *ser*, resulta que entre estos dos estratos, potencia y realidad, es anterior este último. Pero este último estrato tiene en sí mismo la razón de acto, porque ser una realidad es una perfección, y una perfección es un acto. Luego aun en un mismo ser, si ordenamos sus diversos estratos ontológicos, que van teniendo sucesivamente la función de acto y de potencia, veremos que en último término toda la realidad (y no podría menos de ser así) se apoya no sobre una potencia sino sobre un acto. La primacía del acto sobre la potencia es contundente.

4. *¿Es posible una realidad que sea "pura potencia"?* — Se nos dice que, según Santo Tomás y muchos de quienes



le siguen, la materia debe ser *pura potencia*, y no tener en sí misma ninguna actualidad. Si alguna actualidad tiene, se la debe a la forma sustancial, la recibe de ella.

Esto destruiría nuestra afirmación anterior de que en los seres sensibles el acto es anterior a la potencia, afirmación que parece tan propia del tomismo, por otra parte, y que da una visión de la realidad mucho más coherente y armónica que la opuesta. Tal vez esto bastaría para rechazar *a priori* la concepción de la materia prima como pura potencia. ¿Cómo es posible que toda la perfección de los seres materiales se apoye sobre algo que es pura imperfección? Ontológicamente resulta esto inconcebible. Pero consideremos de frente la dificultad. Primero en su valor intrínseco y después según la mente y los textos de Santo Tomás.

a) *Fundamentos doctrinales.* — Que la materia primera sea pura potencia, prescindiendo de la función que ejerce en el compuesto de los seres materiales, nos parece inadmisible por lo siguiente: la potencia, por su mismo concepto, es limitación o imperfección. Ahora bien, la limitación o imperfección no puede ni concebirse sino como privación de una ulterior perfección cuando se trata de una potencia relativa, o como privación de toda perfección cuando se trata de una potencia absoluta o de un ser que sea pura privación. Pero la privación en cuanto tal no puede existir en algún sujeto, y un sujeto debe ser por su mismo concepto un ser positivo. Y el ser positivo, en cuanto tal, incluye alguna perfección, porque "ens et bonum et perfectum convertuntur" [3], luego es imposible que exista un ser que sea pura potencia o pura privación, lo que equivale a decir que toda potencia, toda imperfección, toda limitación debe existir en algún acto.

[3] Para Santo Tomás es evidente que todo *ser es perfecto, es bueno, es en acto*, precisamente en cuanto es ser (*Sum. theol.*, I, q. 5, a. III).

Esta doctrina, que ya de suyo parece tan evidente, es fundamental, dentro de la filosofía tomista. Para ésta no existe ningún ser que sea totalmente, esencialmente malo, porque todo ser tiene alguna bondad ontológica. Ahora bien, la materia primera es una realidad o una entidad *en verdad distinta* de la forma. Si, pues, ella fuera simple privación o imperfección, tendríamos una realidad que sería por esencia imperfecta, es decir, por esencia no ser (non-ens), lo que es contra el repetido aserto de Santo Tomás y toda la escolástica: "malum non datur nisi in bono, in ente"; no se da un ser que sea totalmente malo.

b) *Los textos de Santo Tomás.* — Pero estudiemos los textos mismos de Santo Tomás. Precisamente al comentar a Aristóteles, y dándonos la mentalidad de éste, insiste el Santo en que toda potencia, en cuanto tal, debe residir en algún sujeto, y esto porque toda potencia implica una privación, y por ello un sujeto capaz de recibir una forma que no tiene. Ahora bien, exigir siempre *un sujeto* con capacidad cuando se trata de potencia, es afirmar que la pura potencia, la pura capacidad como tal, nunca se realiza. Oigamos al mismo Santo Doctor: "Es necesario que aquello que es posible en orden a padecer algo (lo que puede padecer algo, esto es, *la potencia pasiva*, que es con precisión lo que nos interesa) *debe tener en sí cierta disposición*, que sea la causa y el *principio* de tal pasión. Por tanto, en la materia primera debemos también admitir, según Santo Tomás, *una disposición* especial, una *manera de ser* especial, una *realidad* especial para que pueda ser potencia. Esto es admitir en la materia primera *cierta actualidad* o ciertos, como dice Santo Tomás, "causa et principium".

E insiste luego en que ese "principium" debe hallarse en rigor en un *sujeto*, porque no puede existir en el aire una privación, una capacidad de recibir una potencia. "Y estas dos maneras de ser potencia pasiva es necesario que existan

en alguno, que pueda ser actuado pasivamente. Pero nunca cosa alguna sería capaz de padecer si no hubiese en ella *un sujeto* que fuera *capaz de recibir* la disposición o forma que se le impone por la pasión"... Con claridad afirma aquí el Santo Doctor, que toda potencia *presupone un sujeto* capaz de recibir la disposición o la forma. Apliquemos esta teoría a la materia primera y veremos si ella, según Santo Tomás, debe ser o no, absolutamente hablando, pura potencia.

Recordemos también que el Santo Doctor en el *III Contra Gentes*, cap. XX, hace notar que la materia también tiene su perfección o bondad trascendental; que en el *De veritate* insiste en que la materia es también cognoscible, y "participa" a su manera de la perfección divina. Todos estos textos demuestran con evidencia que para Santo Tomás la materia, en cuanto tal, tiene cierta realidad, lo que implica afirmar que tiene cierta actualidad, o que es un acto, aunque imperfectísimo. Más adelante, al hablar de la materia, insistiremos sobre este mismo punto.

Es natural que el acto que corresponde a la materia no es un acto *formal*, sino un acto *entitativo*. Precisamente porque la materia carece de todo acto formal, y porque entre los actos entitativos que podemos concebir es el más indeterminado, ha recibido con seguridad de Santo Tomás la denominación de pura potencia. Cuando la terminología se repite en el sentido de carencia de toda actualidad propia, aun entitativa, creemos que se la destituye del verdadero significado de *sujeto primero*, según la mente de Aristóteles y de Santo Tomás.

5. *Prioridad relativa de la potencia sobre el acto.* — Pero si, absolutamente hablando, el acto es anterior a la potencia, en el conocimiento, en la perfección y en la dependencia, *relativamente* hablando la potencia es anterior al acto, esto es, cuando se trata de una potencia determinada respecto de *su acto*. Aristóteles y Santo Tomás se detienen

también en demostrarlo. La semilla, que es el árbol en potencia, es anterior al árbol en acto. También tratándose de ciertas formas accidentales la potencia suele ser anterior al acto, tanto por exigencia de la naturaleza como con relación al tiempo: así el cuerpo, aunque es potencia, tiene una prioridad de naturaleza respecto del alma, que es el acto, porque ésta, para existir, necesita de la potencia; el color es posterior, en general aun en tiempo, al sujeto a que se aplica, como la pared.

Pero estos ejemplos sólo arguyen una prioridad *relativa* de las potencias respecto de *sus actos.* En absoluto, insiste Santo Tomás en que siempre es necesario presuponer el acto a la potencia. Aun en el caso de la semilla, que es anterior al árbol en acto, fue necesario que aquélla procediera de otro árbol, y si nos remontamos al comienzo de los seres hallaremos en último término a la causa eficiente, que para causar debía ella ser acto, ya que, como veremos después, no es posible el tránsito de la potencia al acto, sino mediante un ser en acto.

6. *La potencia objetiva.* — Se podría tal vez objetar que anterior a la potencia actual, verbigracia, la materia primera, está la materia como posible, y que en general el ser posible, o la potencia objetiva, precede siempre al ser en acto. Resultaría de esto que, por lo menos en el orden de los seres creados, la potencia es anterior al acto. Sin embargo, aun en este orden debemos reconocer la prioridad esencial del acto sobre la potencia. La posibilidad de los seres tiene cierto parecido con las potencias subjetivas. Hemos visto que una potencia subjetiva no puede ser pura potencia en toda su realidad, sin que su potencialidad esté radicada en una concepción anterior del mismo sujeto o realidad: para que sea potencia, decíamos, debe tener en sí misma alguna realidad, y con precisión en esa realidad

está radicada su capacidad o potencialidad respecto de ulteriores perfecciones.

Tratando de la posibilidad de los seres, o de la potencia objetiva, debemos discurrir de la misma manera. Porque la posibilidad está radicada en la coherencia misma del ser que se llama posible, es decir, éste debe tener una estructura tal que le permita, le haga posible, existir realmente. La posibilidad, pues, se apoya en rigor en la esencia misma del ser, y la esencia del ser significa, como tal, una *perfección.*

De nuevo, pues, el acto es anterior a la potencia. Porque la esencia significa perfección, y sólo así es posible. Y aun remontándonos hasta la fuente misma hallaremos que el acto o perfección designado por la esencia brota de otra perfección infinita, la cual imitan todas las esencias creadas. Si en el orden existencial el acto ha de ser anterior a la potencia, porque no es posible que pueda ser potencia lo que en alguna manera no es; en la misma forma, en el orden de las esencias, no es posible que la potencia preceda al acto, ya que la posibilidad debe radicarse en una esencia que indique perfección o acto, y todas las esencias tienen su origen y fundamento en la esencia del ser infinito, Dios, y en la idea sustancial e infinita que Dios tiene de sí mismo, donde se reflejan todas las esencias creadas.

7. *Corolarios.* — A) Esta concepción del acto y de la potencia nos permite llegar a una visión ordenada del universo. Si ordenamos todos los seres en relación a su perfección veremos que siguiendo la línea de la potencialidad, ésta está en relación inversa de la actualidad. La potencia es tanto menor cuanto mayor es la actualidad de un ser. Así, a mayor acto debe corresponder y corresponde de hecho menor potencia. En cambio, la suma

potencia tiene el acto mínimo. Todos los seres, excepto el Acto Puro, son potenciales o perfectibles.

B) Toda potencia pasiva real está relacionada con el acto de tres maneras:

1) *Presupone el acto puro o primero*, donde tiene la última explicación de su existencia.

2) *Presupone el acto entitativo*, del cual no se distingue en realidad, ya que, como hemos visto, toda potencia subjetiva debe estar radicada en un ser positivo.

3) Finalmente *presupone el acto formal*, al cual está ordenada como sujeto de él y del cual es receptora.

Todos los seres creados, en realidad por ser potenciales, están sujetos a esta triple ley, y por lo mismo son todos capaces de recibir nuevos actos formales, ya sea en el orden sustancial, ya sea en el orden accidental. Así, las formas o actos subsistentes de la naturaleza angélica son potencias en cuanto son también capaces de recibir nuevas formas de orden accidental, cual son los hábitos y actos de virtudes de la inteligencia y de la voluntad.

Sólo el Acto Puro excluye toda perfectibilidad, y, por tanto, toda forma, tanto sustancial como accidental.

2. Otras relaciones del acto y la potencia.

Vamos ahora a considerar ciertos principios escolásticos acerca de otras relaciones entre el acto y la potencia.

1. *Lo que está en potencia no puede pasar al acto sino mediante un ser en acto.* — Tal reducción de la potencia al acto no puede hacérsela sino mediante la potencia activa, es decir, mediante la acción. Ahora bien, la potencia activa en cuanto tal, en esencia significa acto, y la acción es también un acto del ser.

2. *Todo ser obra en cuanto está en acto*[4]. — Nada

[4] Santo Tomás, *C. Gent.*, I, cap. 29.

obra sino en cuanto desarrolla alguna actividad, y la actividad es un acto, como ya hemos visto. Lo que está en potencia pasiva, en cuanto tal, no puede obrar, ya que la potencia pasiva, en cuanto tal, es imperfección o privación del ser.

3. *Como la potencia pasiva corresponde al ser en potencia, así la potencia activa corresponde al ser en acto;* porque todos los seres obran en cuanto están en acto y padecen (o reciben) en cuanto están en potencia[5].

4. *La potencia se ordena al acto.* — Este axioma sólo se puede aplicar a la potencia pasiva real respecto del acto al cual se ordena; así, la inteligencia está ordenada al acto de pensar. No se quiere con ello decir que toda potencia por necesidad deba tener o producir su acto. Así, la potencia divina no exige *necesariamente* el acto correspondiente; la potencia objetiva tampoco. Por tanto, sólo con restricción se debe entender el principio citado.

5. *Es inútil la potencia que no se reduce o pasa al acto.* — Este axioma se debe también entender de las potencias reales, cuya misión es en verdad ejercitar determinados actos, como la inteligencia. Requiere, por tanto, la misma limitación que el principio precedente.

6. *Un mismo ser respecto de lo mismo no puede estar a la vez en acto y en potencia.* — Es evidente que lo que está en potencia carece de una perfección, y, por tanto, no puede estar en acto respecto de dicha perfección, pues de lo contrario la tendría y no la tendría a la vez. Sin embargo, debemos notar que un ser puede tener bajo diversos conceptos a la vez potencia pasiva y activa respecto de la misma forma, como sucede con la inteligencia, que es capaz de producir el acto y de recibirlo. Tratándose de diversos actos

[5] Ibíd., cap. 7.

hay menos dificultad en que una realidad esté a la vez en acto y en potencia, o en que un acto sea a la vez potencia respecto de otros actos. Así, la forma sustancial es acto respecto de la materia primera, pero a la vez ella misma es potencia respecto de las ulteriores formas accidentales.

De aquí que una misma realidad puede *toda* ella ser a la vez acto y potencia bajo diversos aspectos. Esta consideración es de suma importancia, pues merced a ella podemos comprender algunas de las explicaciones anteriores. En efecto, nada impide que una realidad sea en sí misma a la vez toda potencia y toda acto bajo diversos aspectos. Así se realiza en la forma sustancial y todos lo admiten sin dificultad. Pero lo mismo sucede tratándose de la materia primera, la cual en toda su realidad es a la vez potencia y acto, aunque bajo diversos aspectos: acto en cuanto es realidad, y potencia en cuanto es capaz de recibir las formas sustanciales y accidentales.

7. *El acto y la potencia pertenecen al mismo género.* — Este principio debe significar que el acto y la potencia objetivas pertenecen al mismo género, y así el ser posible y el ser actual o son sustancia o son accidentes en uno y otro caso. Tratándose de la potencia subjetiva y del acto correspondiente, si éste constituye un todo, llamado por los escolásticos *unum per se* (que constituye una totalidad natural), deben por cierto pertenecer al mismo género, la sustancia. De lo contrario el acto y la potencia respectivos puede pertenecer a diversos géneros, y así el conocimiento, que es acto del alma, pertenece al género de accidentes y ésta al de sustancia. Debe, por tanto, este principio aplicarse con restricción a cada caso.

ARTÍCULO 4

LA MULTIPLICACIÓN Y LIMITACIÓN DEL ACTO

Entremos ahora en el problema más discutido sobre las relaciones entre el acto y la potencia, es decir, el de multiplicación y limitación de los actos.

La importancia de este problema surge de su continua aplicación al de los cambios, la pluralidad y la diversidad de los seres. Precisamente para resolver estas cuestiones recurrió Aristóteles a la teoría del acto y de la potencia. Por otra parte, como el acto o la forma es el elemento diversificativo de los seres, interesa sobre todo investigar por qué un acto es más perfecto que otro, y por qué tiene tal grado de perfección.

1. *Nota metodológica.*

a) Para resolver este problema *debemos atender a la concepción del ser y a sus propiedades y leyes primarias*, prescindiendo de las ulteriores dificultades que puedan surgirnos en el camino. Es decir, no debemos *supeditar* una solución a futuras concepciones u objeciones de problemas que *todavía no se han tratado*, acerca de los cuales no estamos con derecho todavía para formar una opinión que sería preconcebida. Por tanto, se debe supeditar las opiniones que uno tenga acerca de problemas posteriores, como el de la esencia y la existencia, o el de la individuación de los seres materiales, al resultado a que lleguemos

en este problema, y no viceversa, como sería supeditar el resultado de este problema al de cuestiones posteriores, todavía no discutidas ni discutibles en el estado actual de nuestra investigación del ser.

b) Otra observación relacionada con el método que vamos a seguir en el planteamiento y discusión de este problema. Con frecuencia se repite que la teoría del acto y de la potencia *es el principio fundamental, la base primaria de la filosofía tomista.*

Esta afirmación se puede aceptar, pero con algunas reservas. Es por cierto fundamental dentro del tomismo la teoría del acto y de la potencia. En casi todos los problemas de teodicea, de psicología, de cosmología, se introduce, como explicación tomista, el esquema de acto y potencia. A Dios y al hombre, al alma humana, a los seres sensibles y a toda su actividad y dinamismo, lo encuadra Santo Tomás dentro de esta teoría. Suprimida ella, la filosofía tomista tendría un carácter totalmente diverso. Todo esto es verdad, y por ello tiene un sentido viable el llamar a la teoría del acto y de la potencia el fundamento de la filosofía tomista.

Pero, sin embargo, no se puede en manera alguna decir que sea el fundamento *último*. Las nociones de acto y potencia son *posteriores* a la noción del ser en cuanto tal. Ahora bien, en la noción de ser en cuanto tal, descubrimos leyes trascendentales, y, con antelación todavía, propiedades trascendentales inherentes al ser en cuanto ser, y que deben regir a toda realidad. Cuando luego Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, nos habla de la división del ser en acto y en potencia, nos induce a aplicar a la realidad acto y a la realidad potencia, los principios generales del ser en cuanto ser, noción superior a las de acto y potencia. Esto lo decimos, porque juzgamos fundamental estudiar la teoría del acto y de la potencia a la luz de las nociones

de los primeros principios y de las primeras propiedades del ser en cuanto ser; y sólo, si queremos proceder con lógica, aplicando a las nociones de acto y potencia las leyes del ser en cuanto ser, corroboradas por los hechos o datos de la experiencia, podemos llegar a un estudio, bien fundado y libre de prejuicios, de nuestra teoría. De aquí se deduce que el fundamento de la filosofía tomista está, por cierto, en el acto y en la potencia. Pero como ambos deben a la vez fundamentarse en principios anteriores, resulta que hay otro fundamento anterior de la filosofía tomista, y es el que ahora vamos a utilizar en la solución de nuestro problema. En esta forma la unidad de nuestro sistema adquiere una concatenación más estricta y férrea, por así decirlo, en el orden lógico, y a la vez el máximo fundamento posible en el orden metafísico. Las nociones de acto y potencia no surgen de la nada, sino que surgen del ser, ligadas a sus principios y a sus propiedades, y formando con ambos un solo bloque, una continuación y una aplicación de ellos a la diversidad y multiplicidad de los seres.

2. *Nociones previas.*

El problema concreto puede planteárselo en esta forma: *El acto ¿es limitado y es multiplicado por la recepción en una potencia real o lógicamente distinta de él?*

Expongamos primero algunas nociones.

a) *Multiplicación de actos* implica la existencia de muchos actos, realmente distintos entre sí en grado de perfección, o, por lo menos, en número, de tal manera que un acto no sea otro, o sea una entidad numéricamente distinta de otra.

b) *Limitación del acto* no es otra cosa sino que un acto tenga un grado determinado de perfección, y no mayor. El acto que tiene perfección como cuatro, llega sólo al límite *cuatro* en ella, y por eso se dice que *está limitado en su per-*

fección. Otro acto tiene o puede tener la perfección como ocho, en vez de cuatro.

c) Pero la limitación y la multiplicación puede tomárselas en dos sentidos diferentes, que, utilizando términos escolásticos, podemos llamar *multiplicación o limitación formal y material.*

La formal es la más inmediata determinación del grado de perfección propio de un ser. Aquello que determina *inmediata y esencialmente* la limitación. De lo contrario, la limitación es material. Así, por ejemplo, si el acto por el mero hecho de ser recibido en una potencia en realidad distinta, está limitado; la limitación formal consistirá en la recepción misma. Pero si dicha recepción no limita con propiedad al acto, pero exige como prerrequisito para que el acto sea recibido, que esté limitado, en tal caso la limitación es sólo *material.*

Es diversa la situación del acto y la potencia en uno y otro caso en orden a la recepción y a la limitación. Cuando la recepción misma es la que limita, podemos decir con toda propiedad que el acto es limitado porque es recibido. En cambio, cuando el acto está con anterioridad limitado, como condición para que sea recibido, decimos más bien que el acto es recibido porque es limitado, puesto que si no hubiera estado limitado no hubiera podido ser recibido. En este caso la recepción es posterior a la limitación formal, y no es la que propiamente limita. En el primer caso, en cambio, la recepción es ya la limitación formal misma.

También entra, para el objeto de este estudio, dentro de limitación material la que proviene de la *causa eficiente,* es decir, la acción con que la causa eficiente produce una perfección limitada, v.gr., como cuatro, y no como ocho. Es evidente que la limitación depende de la causa eficiente. Pero no formalmente, porque aquélla, si quiere producir un ser limitado, tiene que darle los principios de limitación,

que son la limitación formal, y si éstos no los da, por mucho que quiera y mucho que obre no podrá una causa producir el ser limitado.

Un ejemplo de la vida ordinaria podrá ilustrar esto mismo. Un vestido debe limitarse para que pueda cuadrar bien a la persona a quien se destina. Se puede decir que el vestido está limitado por la estatura y la forma de la persona, porque la razón del límite y forma del vestido es la persona misma. Si la limitación formal consistiera en la recepción o en el ponerse el vestido, bastaría que uno se pusiese un vestido para que éste le quedase acomodado a su forma. En tal caso, el vestido estaría limitado porque se lo ponen. Pero de lo contrario no es el vestido el que está limitado *porque* se lo ponen; sino que al revés, se lo ponen porque está limitado, o está limitado previamente *para que* se lo pongan. La recepción del vestido es siempre una limitación material, y no formal.

3. *Opiniones.*

Esto supuesto se pregunta *si la recepción misma del acto es su limitación formal, o si sólo es una limitación material*, en el sentido de que el acto deba estar limitado formalmente para que pueda ser recibido en una potencia o capacidad determinada.

1. A esto responde una de las escuelas tomistas señalando *la recepción* del acto en una potencia *realmente* distinta para que pueda ser un acto formalmente limitado. De aquí que el acto que no esté recibido en una potencia *realmente* distinta, sea por lo mismo y esencialmente un acto *ilimitado.* Para esta opinión, pues, acto irrecepto y acto limitado son en esencia lo mismo. De manera que Dios no puede producir un acto irrecepto, respecto de una potencia *realmente* distinta, que sea limitado.

Esta opinión fue propuesta por algunos intérpretes de Santo Tomás, y entre ellos el cardenal Cayetano, otros autores de la Orden Dominicana y no pocos antiguos y modernos que han adoptado la explicación o interpretación del sistema de Santo Tomás delineada por Cayetano.

2. Frente a esta interpretación siempre ha existido otra que niega el concepto de recepción como esencial y formal limitación del acto, cuando se trata de acto y potencia realmente distintos. Ya antes de Suárez se negó la necesidad de la distinción real entre el acto y la potencia para que aquél pudiera ser limitado por ésta. En particular se negaba en muchos casos que el acto estuviese limitado por la potencia, como, por ejemplo, la forma por la materia. Con posterioridad han seguido la interpretación de Suárez la mayor parte de los autores jesuítas de la época clásica y muchos entre los modernos.

3. Entre las XXIV tesis propuestas como doctrina de Santo Tomás por la Sagrada Congregación de Universidades y Seminarios figura la siguiente: "El acto, como perfección, no está limitado sino por la potencia, que es la capacidad de perfección. Por tanto, en el orden en que es acto puro no puede existir sino ilimitado y único [inmultiplicado]. Pero si es finito y multiplicado forma una verdadera composición con la potencia". Esta tesis en cuanto tiende a establecer una composición real ha sido y es discutida entre los escolásticos. Prescindiendo de la composición *real* la doctrina es admitida por todos.

4. *La solución.*

a) Nuestro fundamento.

Para resolver este problema el mejor camino, a nuestro juicio, y tal vez el único, es el de recurrir a la esencia y a las propiedades esenciales del ser. Ahora bien, entre las

propiedades esenciales del ser la que puede ayudarnos es precisamente *la unidad del ser*. En efecto, aquí tratamos de resolver el problema de la distinción o no distinción entre los seres. Es decir, el problema de la diversificación entre los diversos actos. *Diversidad* es *división*, o separación o distinción. Ahora bien, la unidad del ser implica, en efecto, eso, que el ser, en cuanto es uno, esté dividido y sea distinto de todo otro ser. He aquí por qué creemos que *el fundamento para una solución* de este problema está en la unidad del ser, y que allí encontramos los principios que pueden iluminar nuestro camino. Por eso mismo pensamos que el fundamento de la filosofía tomista es en último término el que hemos llamado principio de unidad del ser, ya que la explicación adecuada de las relaciones entre el acto y la potencia la hallamos en último término fundamentada sobre dicho principio.

Pero veamos ya cómo se puede y debe aplicar a nuestro caso.

b) *Argumento general.*

Debemos establecer la siguiente proposición: Para que el acto A sea limitado, debe ser limitado por una potencia que esté realmente identificada con dicho acto A.

Supongamos que tenemos dos actos: el acto A y el acto B. Actos diversos entre sí. La diversidad entre ambos, provenga de donde proviniere, sea que tengan una misma clase de perfección pero en diverso grado, sea que tengan diversas perfecciones, procede de un principio de diversificación, y afirmamos que dicho principio no puede ser extrínseco o en realidad distinto del acto A y del acto B.

Desarrollémoslo:

Donde existe un ser o una realidad diversa de otro (A de B) es necesario que haya un principio de diversificación (aunque no sea ésta sino puramente numérica).

Ahora bien, un principio formal de diversificación del acto A no puede ser algo en rigor distinto de dicho acto, luego el principio de diversificación entre A y B debe sei algo en realidad identificado con A.

Debemos demostrar que el principio de diversificación de A es algo intrínseco a dicho acto. Y aquí es donde debemos aplicar el principio de unidad del ser, en el cual descansa toda la fuerza de nuestra argumentación.

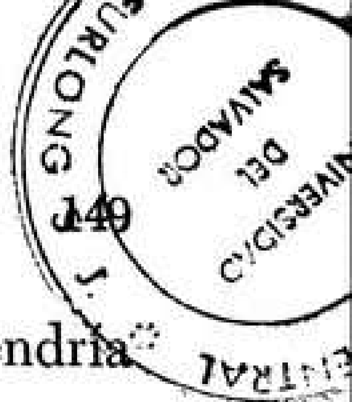
Si el principio de diversificación del acto A pudiera ser algo realmente distinto de dicho acto, éste diferiría del acto B no por la realidad propia, ni por la realidad del acto B, sino por una tercera realidad distinta del acto A.

Ahora bien, es absurdo que el acto A pueda ser distinto de otra realidad por algo que sea realmente distinto del acto A; y, por tanto, debe distinguirse del acto B por algo realmente identificado con el mismo acto A.

Que sea absurdo diferenciar el acto A por algo en realidad distinto de él, es evidente si atendemos a que no puede ser una nota diferencial de una realidad lo que es distinto de la realidad misma, porque la nota diferencial de A hace con precisión que A sea A y no sea B. Ahora bien, A no puede ser A por algo que no es A, o que es no-A. Luego resultará absurdo que A pueda ser diferenciado por algo en verdad distinto del mismo A. Pero es en efecto lo que sucedería si el acto A fuese diferenciado *formalmente* por la recepción de él en una potencia realmente distinta. Luego es imposible sostener esto; y debemos más bien afirmar que el principio formal de limitación del acto A no está fuera de él sino en él mismo.

Vamos a *resumir* toda nuestra argumentación:

Si el acto A difiere del acto B por algo en realidad distinto del acto A, en tal caso éste difiere formalmente del acto B por algo que no es el acto A; ahora bien, suce-



dería entonces que algún ser sería distinto de otro (tendría su unidad) por algo que no sería su ser, sino su no-ser, y además que sería en verdad distinto del ser. Lo que implica a la vez negar el principio de contradicción (ser ser por el no-ser) y negar el principio de unidad del ser (esto es, que el ser sea uno por algo realmente distinto de él, y no por su propia realidad); tesis ésta característica y explícita de Santo Tomás de Aquino.

c) *Argumento por partes.*

Para una mayor aclaración del tema y para concebir mejor todavía cómo un acto no puede tener un principio de diferenciación formal en rigor distinto, vamos a subdividir nuestra proposición inicial en cuatro tesis parciales:

1) El acto que no tiene ninguna potencia lógicamente distinta es un acto ilimitado.

2) El acto recibido en una potencia lógicamente distinta es limitado.

3) La potencia que no esté en realidad identificada con su acto no puede limitarlo formalmente.

4) La potencia en verdad identificada con su acto lo limita formalmente.

En estas cuatro posiciones incluímos todas las facetas positivas y negativas del problema, y a la vez explicamos cómo es imposible admitir la limitación y multiplicación formal del acto por una potencia en realidad distinta; también declaramos positivamente cómo la limitación del acto está siempre en función de un elemento potencial en rigor identificado con dicho acto y sólo lógicamente distinto. En otras palabras, no sólo un acto en efecto distinto de la potencia no puede ser limitado por ésta, sino que con precisión es necesaria la identidad real entre acto y potencia para que se pueda hablar de limitación formal.

Expliquémoslo:

1ª proposición: *El acto que no tiene ninguna potencia lógicamente distinta es un acto ilimitado.*

Un acto que en sí no tiene la razón de limitación es evidente un acto ilimitado. Si tomamos la realidad del acto A y la analizamos en todo su contenido y en todos sus aspectos, en el supuesto de que sólo hallemos el elemento formal del acto A, no encontraremos allí algo por lo que podamos afirmar que el acto A tiene este o aquel límite. En todas partes y en todo momento el acto A, si en su realidad no dice más que acto, será perfección y no será carencia de perfección. Será, por ejemplo, la perfección *ciencia*, sin que hallemos límite a dicha *ciencia*, o imperfección en ella. Será la perfección *blancura*, sin que hallemos en ella alguna imperfección o limitación.

Ahora bien, un acto de esta naturaleza, que encierra en su esencia sólo la razón de acto, no encierra en sí en realidad la razón de límite; y si no encierra la razón de límite no encierra la de potencia, que es por su concepto, limitación.

Luego el acto que no tiene en sí una potencia lógicamente distinta es un acto ilimitado.

Esta doctrina está tomada nada menos que del mismo Santo Tomás de Aquino. Escuchemos su argumentación, destinada a demostrar que el ser irrecepto es ilimitado. En efecto, afirma que es ilimitado el ser irrecepto en una potencia *lógicamente* distinta, que es lo que nos interesa.

"La naturaleza común o universal, si la concebimos separada [de sus diferencias] no puede ser sino una, aunque quienes la tienen puedan ser muchos; porque si la naturaleza animal existiera separada por sí misma, no tendría en sí lo que es propio del hombre o del buey; pues [si esto tuviese] ya no sería sólo animal, sino hombre o buey. Pero quitadas las diferencias que constituyen las

especies, queda la naturaleza del género indivisa, puesto que las mismas diferencias que constituyen las especies son las que dividen [multiplican y diferencian] al género. De la misma manera, si lo que es el existir, es común a la manera del género, el existir separado subsistente por sí mismo no puede ser sino uno; pero si no es dividido por las diferencias con el género, sino porque pertenece a este o a aquel existir, en tal caso ya es esto verdadero, que no puede existir por sí mismo [separado] sino siendo uno".

Según las palabras expresas de Santo Tomás, si existe una realidad que sea la "animalidad" en general, es decir, la "animalidad" sin ninguna diferencia, en tal caso dicha realidad es infinita en su línea, porque no tiene elementos de diferenciación y de limitación. Pero si esa realidad se halla identificada con alguna de sus diferencias, en tal caso ya no es la realidad única, inmultiplicable e indiferenciable y, por tanto, carente de un límite determinado de perfección, sino que es una realidad limitada en el grado de animalidad, porque tal grado debe contraerse a las exigencias del otro elemento constitutivo de la misma realidad, el elemento "hombre" o el elemento "buey". Ahora bien, esto es precisamente lo que ya afirmábamos, puesto que es clarísimo que Santo Tomás no admite una distinción real entre el género y sus diferencias, entre la animalidad y la racionalidad, y sin embargo afirma que cuando la animalidad no está en realidad unida con un elemento lógicamente distinto, en tal caso es ilimitada, lo que en rigor es nuestra primera proposición.

2ª proposición: *El acto recibido en una potencia lógicamente distinta es limitado.*

Esta proposición no es sino el reverso de la anterior, y por eso la consideramos brevemente.

El acto recibido en una potencia lógicamente distinta incluye en su realidad la objetividad de esta potencia, lo cual no se puede afirmar de todo acto.

Ahora bien, es así que el acto que en sí mismo incluye una potencia, incluye en su realidad la razón de límite, porque potencia es limitación.

Luego el acto recibido en una potencia lógicamente distinta es un acto limitado.

3ª proposición: *La potencia que no esté en realidad identificada con su acto no puede limitarlo formalmente.*

El acto que en sí no tiene sino la razón pura de acto es ilimitado, como hemos visto en la primera proposición.

Ahora bien, el acto recibido en una potencia en verdad distinta mantiene en su realidad la razón de acto y nada más.

Luego el acto recibido en una potencia realmente distinta es un acto ilimitado, o, lo que es lo mismo, la potencia si no está en rigor identificada con su acto, no lo puede limitar formalmente.

Debemos decir que el acto recibido en una potencia en realidad distinta mantiene sólo la razón de acto en su realidad.

Sea el acto B recibido en la potencia P. Si es en verdad distinto de la potencia P dicho acto, aun después de recibido, retiene su propia entidad en rigor distinta de P.

Ahora bien, mientras la entidad del acto B sea realmente distinta de la potencia P, en ella no se hallará ningún otro principio real fuera de la propia razón de acto, que ya tenía antes de la recepción en la potencia P. Luego el acto recibido en una potencia en verdad distinta retiene su pura realidad objetiva de acto y, por tanto, es ilimitado.

Esta afirmación es por lo demás evidente, pues resulta incomprensible que un acto tenga una perfección, por así decirlo, tan elástica que por el mero hecho de ser recibido

en una potencia quede limitado por dicha potencia y si por un imposible se separase de dicha potencia, la mismísima realidad, sin dejar de ser individualmente la misma, crecería automáticamente hasta lo infinito. Si es cierto que el recipiente limita la capacidad de lo recibido, también es cierto que cuando lo recibido sale del recipiente no crece en perfección, sino que su entidad queda igual que antes.

4ª proposición: *La potencia realmente identificada con su acto lo limita formalmente.*

Esta proposición es a su vez el reverso de la anterior, como la segunda lo era de la primera.

Si el acto B está recibido en la potencia P y está realmente identificado con ella, constituye con dicha potencia una realidad única, que consta de dos elementos objetivos P y B.

Ahora bien, dicha realidad no es acto puro B, porque contiene en sí un elemento potencial de limitación, la potencia P. Y por tanto, es un acto limitado formalmente por la potencia en realidad distinta, puesto que por estar fundidos en una misma realidad B y P el acto no es ilimitado.

d) Explicaciones finales.

De estas cuatro proposiciones resulta que la limitación se explica siempre por un acto potencial, pero para que éste pueda actuar debe formar parte de la realidad misma del acto, aunque es algo lógicamente distinto de él. Acto y potencia constituyen, pues, una realidad única e indivisible, la cual participa a la vez de perfección y de imperfección. Es toda acto en realidad y toda potencia; pero bajo un aspecto es acto y bajo otro potencia; como la realidad humana es toda racional y toda animal, pero bajo un aspecto es racional y bajo otro es animal. Si en el hombre, y continuamos el ejemplo de Santo Tomás, la animalidad no estuviera *realmente* unida con la racionalidad, la anima-

lidad sería ilimitada, sería la animalidad común o en general, que en su realidad prescindiría de la racionalidad o de las diferencias de otras especies animales. Pero por estar *realmente* unida con la racionalidad, está limitada por ésta, de la misma manera que el acto por estar *en realidad identificado* con la potencia puede ser y es limitado por ésta.

Como se comprueba, nos hemos movido en la declaración de esta tesis en un ambiente estrictamente tomista. Nuestro punto de partida ha sido la afirmación clara de Santo Tomás de que el ser y su unidad, o aquello por lo que es formalmente uno, no se pueden distinguir en realidad. Y luego nos hemos apoyado en la otra de sus afirmaciones de la *Summa contra gentes* tan característica suya, de que una forma que no esté en rigor identificada con otro elemento de limitación, del cual sólo se distingue lógicamente (animalidad y racionalidad), es una forma única o inmultiplicable y, por tanto, también indiferenciable. Podemos, pues, concluír, con toda razón, que es al menos con probabilidad doctrina de Santo Tomás, concorde con sus principios, con sus palabras y con su pensamiento en general, que el acto no puede ser limitado por una potencia en verdad distinta, si se trata de limitación formal, sino que debe ser limitado por una potencia lógicamente distinta, pero realmente identificada.

e) Corolario.

1. De lo expuesto se deduce que no parece admisible la teoría que sostiene que para explicar la limitación de un ser debe éste componerse de los elementos *realmente* distintos. Antes bien, la limitación debe explicarse porque concurren en una misma realidad dos elementos que se hallan en verdad identificados. Porque, si el principio de diversificación y limitación entre los seres tiene que ser, como ya hemos indicado, algo realmente identificado con

el acto, en el caso de que la potencia fuese en rigor distinta de éste no podría limitarlo. Si se supone, pues, que la potencia es en realidad distinta del acto, resultaría que los actos no tienen en sí mismos un principio intrínseco de limitación, y por ello todos los actos serían ilimitados e inmultiplicables, lo cual es absurdo.

2. Asimismo, de la teoría expuesta se deduce una concepción orgánica que nos permite señalar *la diferencia esencial entre el ser que es acto y los actos mixtos*. El primero es infinito, y si se trata del ser por excelencia, será infinito en toda la línea del ser. Éste debe esencialmente diferir de los demás seres mixtos, porque éstos son actos unidos a potencias, o, mejor aún, mezclados en una misma realidad con algún elemento potencial. En una palabra, el acto puro es ilimitado; el acto-potencia es acto limitado.

3. Asimismo, la noción de acto recepto e irrecepto, para que pueda identificarse con la de acto limitado e ilimitado, se debe entender del acto recibido o no en una potencia lógicamente distinta pero realmente identificada. El acto que no es recibido en una potencia en realidad distinta, puede ser a su vez limitado o ilimitado, según que en su propia realidad incluya o no algún elemento potencial.

5. *La tesis contraria.*

Como ya hemos indicado, no pocos autores sostienen que para que el acto sea limitado debe ser recibido en una potencia realmente distinta. Concluyen de esta tesis que la limitación de los seres creados puede explicarse tan sólo merced a una composición real de acto y potencia en ellos.

Hemos refutado esta teoría al exponer cómo la limitación de un acto no sólo podía explicarse por la recepción en una potencia lógicamente distinta y realmente identificada, sino que resultaba imposible explicar la limitación por la potencia en rigor distinta del acto. Pero, para com-

pletar nuestro punto de vista, debemos atender a las razones que aducen quienes defienden la opinión contraria, y hacernos cargo de las dificultades que ellos pueden promover contra nuestra tesis.

1. El R. P. EDUARDO HUGON, O. P., defiende la limitación del acto por una potencia realmente distinta en los siguientes términos:

Las explicaciones de la primera tesis evidencian la verdad de la segunda: "El acto, en cuanto tal, sólo significa perfección; el límite, por el contrario, equivale a imperfección, privación o falta de algo. Por aquella línea o aspecto en que un ser es acto, es sólo perfección. Si tal ser aparece limitado, no es por causa del acto, pues la perfección no engendra imperfección; es por razón de otra causa que lo limita; es por razón de algo que no es pura perfección, sino simple capacidad para adquirirla, o lo que es lo mismo, potencia. Cuando el ser es acto puro y en toda su plenitud, todo él es perfección, es ilimitado, infinito.

"No puede haber multiplicación de actos o perfecciones o de formas, sino en la medida o proporción justa con los sujetos que la reciben. La humanidad sería única, si no hubiera sujetos o individuos humanos que la multiplicaran. Tales sujetos son cabalmente la capacidad receptiva que hemos llamado potencia.

"Doquier hallamos un acto finito y múltiple, estamos en presencia de un acto recibido y de una capacidad que lo restringe y lo divide al comunicarse; hallamos la composición real de la potencia y del acto. Por eso la segunda parte del axioma aparece no menos evidente que la primera: «Ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem». Cuando el acto es finito y múltiple, es porque entra en verdadera composición con la potencia" [1].

[1] *Las veinticuatro tesis tomistas*, ps. 61-62, Edit. Poblet, Buenos Aires.

Prueba perfectamente el R. P. Hugon que el acto de suyo, sólo indica perfección y que, por tanto, no implica limitación. Si ésta existe debe provenir de un elemento potencial. Pero, aunque hemos recorrido con atención toda su exposición, no hemos hallado *ninguna razón* aducida por él para probar que la composición de potencia y acto, que nos explique la limitación del acto, deba ser una composición de dos elementos en realidad distintos. Esto lo afirma en la página 62 al concluír: "Doquier hallamos un acto finito y múltiple, estamos en presencia de un acto recibido y de una capacidad que lo restringe y divide al comunicarse; hallamos la composición real de la potencia y el acto" [2]. Repetimos que no hemos podido ver ninguna razón con la cual el P. Hugon pruebe esta afirmación. Más aún, poco antes de hacerla nos ha puesto un ejemplo de limitación en un acto por una potencia realmente identificada con él. "La humanidad –dice– sería única si no hubiera sujetos o individuos humanos que la multiplicaran" [3]. Esto es verdad, pero también es cierto que, según la más genuina doctrina tomista, el individuo no se distingue en realidad de la forma específica que recibe. Así resulta que la humanidad en Pedro o en Pablo está limitada por los sujetos o individuos que actúan como potencias, es verdad; pero estas potencias, según todos los tomistas, no se distinguen en rigor de la forma específica. De manera que, sin querer, el R. P. Hugon nos ha puesto un ejemplo en el que en verdad el acto no está limitado por una potencia realmente distinta, sino sólo lógicamente distinta.

2. Por su parte, el R. P. JOSÉ GREDT, O. S. B., arguye en esta forma: "Esto supuesto, no puede entenderse cómo el acto en su realidad física pueda incluír aquello que lo limita en aquel orden en que es acto. Pues aquello que es por

[2] Ibíd., p. 62.
[3] Ibíd., l. c.

esencia perfección en algún orden y por esencia tiende a dar la plenitud de la perfección en dicho orden, no puede a la vez ser aquello con lo que se impide la plenitud de dicha perfección, entonces, no puede en su realidad física incluír aquello con lo que se impide la plenitud de dicha perfección. Aquello por lo que formalmente cada cosa tiene la perfección del ser, no puede ser aquello por lo que formalmente se impide la plenitud del ser, esto es, el acto entitativo o el ser no puede formalmente incluír en su realidad física aquello por lo que es limitado; el ser no puede limitarse formalmente a sí mismo. Y aquello por lo que formalmente cada sabio es sabio, no puede ser aquello por lo que formalmente es impedida la plenitud de la sabiduría: la sabiduría no puede limitarse formalmente a sí misma; la sabiduría como causa formal no puede incluír en su realidad física aquello por lo que es limitada" [4].

Es cierto, como afirma el P. Gredt, que el acto es por esencia perfección, y que por esencia tiende a dar la plenitud de la perfección en aquel orden en que es acto. Pero todo ello está en el orden formal, es decir, que el acto, en cuanto acto, dice y es perfección, y no imperfección. Pero cuando de esta afirmación concluye que el acto no puede en su realidad física incluír aquello por lo que es impedida su perfección, da un paso ilógico del orden formal al orden real, del orden lógico al orden físico, lo que es inadmisible. El mismo autor utiliza palabras o términos que manifiestan con claridad este salto ilícito. "Aquello que *formalmente* es perfección no puede ser sino perfección, y —continúa— en su *realidad física* no puede tener sino el concepto de perfección". Es decir, que del orden formal pasa al orden físico, lo que es inadmisible. Si esto fuera lícito resultaría

[4] *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Herder, Friburg in B., 1937, n. 657 bis.

que a cada uno de nuestros conceptos sobre un mismo ser deberían corresponder entidades *realmente distintas*, ya que el hombre, por ejemplo, en cuanto racional no es animal, y viceversa. La racionalidad y la animalidad deberían por ello ser en el orden físico o real distintas, ya que también lo son según todos los escolásticos en el orden formal. El defecto, pues, de la argumentación de Gredt consiste en este salto vedado entre los dos órdenes.

Y continúa, para confirmar nuestro juicio, con las siguientes palabras, en que los dos órdenes quedan yuxtapuestos con mayor evidencia. "En su *realidad* física, aquello por lo que *formalmente* cada ser tiene su perfección, no puede ser aquello por lo que *formalmente* se impide la perfección del ser, esto es, el acto entitativo o del ser no puede incluír en su realidad *física* aquello por lo que es limitado". Debemos negar de nuevo la consecuencia, puesto que de aquello por lo que *formalmente* es limitado pasa el autor al estado *real* del ser ("en su realidad física") o, en otras palabras, del acto *formalmente* considerado pasa al acto *realmente* considerado. En esta forma deberían multiplicarse las realidades a medida que se multiplican nuestros conceptos, lo que es imposible.

3. Finalmente, un profesor de la Universidad de Lovaina, F. VAN STEENBERGHEN, a propósito de la esencia y de la existencia, se expide en una forma original acerca de nuestro problema. Por de pronto, confiesa que los argumentos aducidos por los defensores de la distinción real son ineficaces, porque no prueban lo que pretenden. A pesar de ello, quiere él sostener la distinción real y para ello presenta un nuevo argumento. Estamos de acuerdo con él en que los argumentos aducidos hasta ahora no prueban con eficacia dicha distinción, y su testimonio tiene tanto mayor valor cuanto que se trata de un defensor de la distinción misma.

Pero escuchemos el nuevo argumento para descubrir su fuerza: "La inferencia metafísica que acabamos de esbozar puede resumirse en el siguiente esquema:

"Todo ser finito es sujeto de dos atributos contradictorios que lo expresan todo entero (puesto que es todo entero ser, y, por lo tanto, semejante a todo otro ser, pero al mismo tiempo todo entero es tal, y por ello desemejante de todo otro ser).

"Ahora bien, una realidad simple no puede ser sujeto de dos atributos contradictorios que la expresen toda entera (puesto que una realidad simple no podría tener en sí razón de dos caracteres irreductibles, y además la atribución de dos caracteres sería verdaderamente contradictoria).

"Así, pues, todo ser finito es una realidad no simple, o lo que es lo mismo, compuesta"[5].

Respondemos que no es cierto que potencia y acto, o que esencia y existencia, sean dos atributos contradictorios, sino simplemente diferentes, y, por tanto, pueden ser atribuídos al mismo sujeto. Para que dos atributos sean contradictorios se requiere que sean afirmación y negación de un mismo ser y en el mismo sentido, lo que con evidencia no sucede en el caso del acto y de la potencia, de la existencia y de la esencia. Una realidad puede ser perfecta en un sentido e imperfecta en otro, y, por tanto, ser a la vez acto y potencia. La materia tiene su perfección como materia, y, por tanto, es acto, pero al mismo tiempo respecto de la forma carece de tal perfección cuando no la tiene, y, por tanto, es potencia. ¿Qué contradicción hay en esto? Si fuéramos a aplicar la doctrina del autor tendríamos de nuevo que llegar a distinguir realmente todo

[5] "Revue Néo-Scolastique de Phil.", nov. 1938, p. 496.

lo que corresponde a nuestras diversas operaciones mentales, lo que es rechazado por Santo Tomás y todos los tomistas, defensores de un moderado realismo en el problema del conocimiento.

APÉNDICE

NOTA HISTÓRICA SOBRE LA OPINIÓN DE SANTO TOMÁS

Santo Tomás adoptó la teoría aristotélica del acto y de la potencia, que utilizó continuamente en su filosofía y en su teología. En Santo Tomás se halla una mayor aplicación, ya que con más apertura que Aristóteles traslada a los seres suprasensibles y aun al orden lógico la estructura del acto y de la potencia. Para él, como para Aristóteles, Dios es el acto puro, y todos los demás seres están compuestos de acto y de potencia. Pero viniendo al caso especial de la limitación del acto por la potencia, afirmación que no se halla explícitamente en la *Metafísica* de Aristóteles, ni en el comentario que al libro IX hace Santo Tomás, creemos que la mente del Santo Doctor no quedó de manera suficiente aclarada, y de aquí la diversidad de opiniones entre los autores.

A) *El acto y la potencia en general*

A nuestro parecer, la mente de Santo Tomás puede condensarse en los siguientes puntos:

1) Santo Tomás afirma por cierto que el acto es limitado por la potencia; pero no expresa que la limitación formal se realice mediante una potencia *realmente* distinta. Por lo cual creemos que no se puede hallar en el Santo una afirmación positiva contraria a nuestra tesis.

2) En cambio afirma, poniendo ejemplos de ello, que puede darse limitación de una perfección, y en particular de la perfección del existir (esse) por la unión *en una misma realidad* de la perfección del existir con otra nota que la determine a un existir especial. El ejemplo que él aduce para probar esta tesis es con precisión la identificación real de dos notas objetivas lógicamente distintas, cual es la limitación de la animalidad por unión real con la racionalidad, y en general del género con la diferencia específica, lo que equivale a afirmar nuestra tesis.

3) Pero asimismo afirma de manera repetida Santo Tomás que la forma sustancial (acto) es limitada por la materia (potencia) en la cual es recibida. Esto es contra nuestra tesis, si Santo Tomás entiende la limitación en el sentido formal. Pero explícitamente no lo da esto a entender, o al menos no hemos podido ver aducido en ningún texto que lo demuestre con claridad. Por otra parte, si Santo Tomás, al afirmar que la materia limita a la forma sustancial, hablase de una limitación formal, de manera que no pudiese concebirse una limitación sino por la recepción en una potencia en realidad distinta, en tal caso se contradiría a sí mismo, ya que nos ha ofrecido ejemplos (animalidad y racionalidad) en los cuales existe una verdadera limitación entre el acto y la potencia, que tan sólo se distinguen lógicamente. Para evitar esta contradicción se debe interpretar al Santo Doctor en el sentido de que la materia limita a la forma, no con limitación formal sino con limitación material, en cuanto que la forma debe tener ciertas proporciones, las que formalmente le vienen de principios intrínsecos a ella misma, para que pueda ser recibida en la materia, ya que ésta exige que una forma, para ser recibida, tenga proporción con la materia. Pero esta limitación no es una limitación formal, tal como quieren entenderla los que se oponen a nuestra tesis, sino una limitación material. De

manera que el pensamiento de Santo Tomás sería éste: la forma, si es recibida, es por cierto limitada; pero no es limitada formalmente porque es recibida, sino porque ya está formalmente limitada cuando es recibida, y con precisión se limita formalmente para que pueda ser recibida.

Creemos que si a Santo Tomás se le hubiese preguntado si era posible que Dios hubiese producido un alma humana, por ejemplo, sin que fuera recibida en alguna materia, hubiera contestado que esto no era posible según las leyes naturales, pero que absolutamente hablando, Dios podía producir dicha alma mediante un acto de su omnipotencia, pues no aparece que esto sea contra el principio de contradicción. Ahora bien, esto es en rigor, o sería, afirmar que la limitación de la forma, humana en nuestro caso, no es formalmente la potencia, ya que si así fuera ni por milagro podría producir Dios un alma sin que estuviese recibida en una potencia. Si Santo Tomás llega a admitir de manera expresa que absolutamente hablando Dios podría multiplicar las formas numéricamente prescindiendo de la materia, cuánto más el crear una sola alma individual, prescindiendo de la potencia. Resulta poco concebible que Dios no pueda obrar un milagro creando un alma racional humana sin un cuerpo determinado, siendo así que por otra parte ésta puede existir de hecho fuera de la materia.

B) *A propósito de la esencia y la existencia*

Aunque más adelante nos vamos a ocupar de la distinción entre la esencia y la existencia, sin embargo queremos, a propósito de esta distinción, aclarar la mente general de Santo Tomás acerca de la que debe haber entre el acto y la potencia para poder hablar de una limitación formal.

Para Santo Tomás, la existencia o el *esse* es un acto de la esencia; ésta actúa como potencia. Ahora bien, ¿qué distinción admite Santo Tomás entre la esencia y la existencia?

Creemos que en ninguna parte habla con claridad al respecto. Esto es lo menos que se puede afirmar, ya que personalmente nos parece más probable que Santo Tomás ha tenido en la mente sólo una distinción de las que los autores llaman por lo común metafísicas, equivalente a la distinción de razón o lógica con fundamento en la realidad. Pero estudiemos el caso históricamente de acuerdo con los resultados de los hombres de ciencia.

1. F. VAN STEENBERGHEN, en el artículo ya citado de la "Revue Néo-Scolastique de Philosophie" (noviembre 1938), se ocupa de la teoría del acto y de la potencia, y desea dar a conocer la mente de Santo Tomás. El autor confiesa que los argumentos dados para probar la distinción real entre el acto y la potencia en todos los seres finitos son por lo común ineficaces. Digamos cómo rechaza los argumentos aducidos por los autores antiguos y modernos de la escuela de Cayetano, y su interpretación de Santo Tomás: "El acto no es limitado sino por una potencia subjetiva realmente distinta". Este procedimiento presenta, por otra parte, otros inconvenientes; si no se aportan todas las precisiones requeridas, el lector está en peligro de considerar al ser como una perfección de suyo ilimitada que sería «recibida», «limitada» y «comprimida» por una potencia subjetiva. Pero ¿qué clase de ser es éste? Si se trata de la noción del ser, todo sucede en el orden mental y no se ha probado nada; pero si se trata del orden real, nada autoriza a decir que en dicho orden el ser es de suyo limitado y ni siquiera que el ser limitado es posible. Rechazada la forma clásica de presentar los argumentos, según la interpretación que la escuela de Cayetano nos ofrece de Santo Tomás, se apresta Van Steenberghen a proponer un nuevo argumento y una nueva interpretación, de cuya ineficacia ya nos hemos ocupado.

Pero lo más interesante para nuestro caso es que el autor, a pesar de admitir la distinción real, y por ello es para todos un testimonio nada sospechoso, sostiene que Santo Tomás *no ha hablado nunca con claridad al respecto*, lo que equivale a afirmar, frente a los textos, que no hay ninguno que sea de manera suficiente claro en los escritos de Santo Tomás para probar dicha tesis. Oigamos sus mismas palabras:

"Así, pues, Santo Tomás parece haber percibido que el ser finito, para poder existir, debía estar compuesto, en el orden mismo del ser. Pero no aduce en ninguna parte, a nuestra manera de ver, la prueba verdaderamente satisfactoria de esta tesis; jamás, repitámoslo, se expresa con la suficiente claridad y la exactitud deseables sobre la naturaleza de la composición real" [6].

Creemos que este testimonio de un defensor de la distinción real no necesita comentarios.

2. Oigamos a otro historiador, el P. Hocédez, S. I. Con testimonios históricos prueba, hablando en particular de la composición de esencia y existencia, que, entre los primeros discípulos de Santo Tomás, en los veinte primeros años después de la muerte del maestro, no hubo ninguno que defendiera la distinción real.

Más aún, en la misma Orden dominicana no existió ningún acuerdo al respecto hasta el año 1325, medio siglo después de la muerte de Santo Tomás, puesto que una tercera parte lo afirmaba, otra tercera lo negaba, y el resto lo ponía en duda.

3. Grabmann ha trabajado con empeño para buscar testimonios que demostraran la paternidad de la doctrina de la distinción real, por parte de Santo Tomás. Sin embargo, no ha podido aducir ningún testimonio anterior a los veinte años después de la muerte del Angélico.

[6] "Revue Néo-Scolastique de Phil.", nov. 1938, p. 508.

Y aunque Grabmann diga que Siger de Brabante atribuye a Santo Tomás esta doctrina, sin embargo esta afirmación no es cierta, máxime si se tiene en cuenta que siendo Siger adversario de la distinción real, llama "verdadera" a la doctrina de Santo Tomás, cosa que por cierto no haría si las cosas fueran como dice Grabmann, es decir, si Santo Tomás hubiera sostenido la distinción real.

Finalmente, a manera de conclusión dice el P. Hocédez: "La existencia, pues, de dos tradiciones de interpretación no prueba, en modo alguno, que Santo Tomás no haya sostenido la distinción real; prueba solamente una cosa: que su enseñanza oral no fue distinta de su enseñanza escrita en cuanto a este problema, que, por otra parte, recién nació más tarde; y que Santo Tomás *no se pronunció de una manera más explícita* cuando exponía de viva voz sus ideas a sus discípulos que cuando escribía. Hay que renunciar, en el estado actual de los documentos, a buscar una tradición oral más precisa".

4. Pero se objetará, como pretenden algunos, lo siguiente: Cuando Santo Tomás quiere hablar de una composición de razón lo dice explícitamente: "Secundum intentionem" (In Boeth. de hebd., l.II); "Solum modum compositionis rationis" (De Verit., XXVII, 1-8). El término "composición" empleado sólo se debe, pues, entender de una composición real. Hablando del procedimiento suareciano, el P. Gény decía simplemente: "esto es lo que en francés se llama *un escamotage*".

Respondemos que esta manera de pensar de muchos defensores de la distinción real es demasiado cómoda, pero muy poco conforme con la realidad. Más bien creemos que el "*escamotage*" lo cometen quienes discurren de esa manera. Decir que Santo Tomás cuando habla de distinción de razón lo dice siempre de manera explícita, y que, por tanto, cuando explícitamente no habla de distinción de razón habla

siempre de distinción real, es una interpretación gratuita de los textos del Angélico en los que no habla en forma explícita de distinción de razón o de distinción real. Lo lógico era proceder de la siguiente manera:

Cuando Santo Tomás habla de distinción de razón explícitamente, debemos admitir en rigor su pensamiento bien explícito. Cuando de manera explícita no habla de distinción de razón, debemos averiguar si la distinción a que se refiere es real o es de razón, ya que en forma explícita no dice una cosa ni otra.

Pero todavía el "*escamotage*" es más claro si atendemos a que muchas veces habla Santo Tomás de distinción de razón sin decirlo explícitamente, y que otras, en cambio, habla de distinción real diciéndolo en forma explícita, como por ejemplo cuando trata de la distinción real entre las personas de la Trinidad [7]. Con el mismo derecho, pues, que ellos podríamos decir que cuando Santo Tomás quiere explícitamente hablar de distinción real, lo dice de manera explícita; y que, por tanto, cuando no habla de distinción real se debe entender distinción lógica. Pero este procedimiento es abusivo y no queremos usarlo nosotros, por lo mismo que tampoco podemos permitirlo en otros.

Hay tres o cuatro textos en los cuales Santo Tomás habla de la distinción real entre el *esse* y el *quod est*. Pero el significado de los términos en ellos es muy dudoso, y los autores disputan acerca de él: ninguno de los textos mencionados puede llamarse decisivo; de ellos nos ocuparemos al tratar directamente del problema de la esencia y la existencia en otra parte de esta obra. Otro de los textos que parecía más claro, el *De los principios lógicos*, en el cual se apoyaban con preferencia los autores antiguos, como Juan de Santo Tomás, ha resultado luego ser apócrifo, y por ello ha sido pasado por alto en la modernidad.

7 "Revue de Phil.", mars-avril 1939, p. 116.

5. **Conclusión.** — De todo lo expuesto podemos concluír que, atendiendo sea a la exégesis intrínseca de los textos, sea al testimonio de los historiadores, la mente de Santo Tomás queda oscura acerca de esta cuestión, y no es posible atribuírle *con certeza* una posición determinada dentro de nuestro problema. Más bien debemos decir que él no se planteó este problema con la suficiente precisión, que adquirió sólo con posterioridad. Lo que no es de extrañar, a no ser que se pretenda, como algunos discípulos de Santo Tomás, en lo cual no le hacen demasiado honor, que el Santo ya planteó con claridad todos los problemas de la filosofía y los resolvió de manera acabada.

TEXTO

El acto y la potencia ("De los principios de la naturaleza").



Capítulo VI

LOS PRINCIPIOS INTRÍNSECOS METAFÍSICOS: COMPOSICIÓN METAFÍSICA DEL SER EN PARTICULAR

> *"In omni composito oportet esse potentiam et actum".*
>
> "En todo compuesto debe haber potencia y acto".
>
> *Sum. th.*, I, q. 3, a. 7.

Nexo. – Hemos hablado de la estructura del ser en general, y hemos visto que el ser finito, precisamente por ser un acto mixto, está compuesto de acto y de potencia. Ahora debemos considerar en particular cuáles son los actos y cuáles son las potencias que constituyen el ser finito.

Hay unos actos y potencias que pertenecen al orden físico y otros al orden metafísico. Vamos a comenzar por estos últimos, ya que están más adentro del ser.

En el orden metafísico se suele distinguir los siguientes actos y potencias:

a) la esencia y la existencia;

b) los grados metafísicos, que constituyen la esencia;

c) la esencia y la individuación.

ARTÍCULO 1

LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA

1. **Nociones.** — Una de las composiciones metafísicas más profundas es la que hay entre la esencia y la existencia de los seres finitos. La *esencia*, llamada también *el qué* (quid), puede ser definida así: *aquello por lo cual una cosa es lo que es.* La esencia nos indica la especie a que pertenece algún ser. Por ejemplo, la esencia de Pedro es su *humanidad*, el ser hombre, el pertenecer a la *especie humana*; porque cuando respondemos a quien nos pregunta *¿qué es Pedro?*, respondemos expresando su esencia: *es hombre.*

La esencia puede ser considerada en el orden *real* y en el orden *lógico.* En el orden real está formada por aquellos constitutivos *realmente distintos* que la integran. Así, por ejemplo, la esencia real del hombre está constituída por el *cuerpo* y el *alma*, que son partes en rigor distintas del hombre.

La esencia *lógica* está formada por los *predicados esenciales*, que nos definen un ser. Por ejemplo, la esencia lógica del hombre está constituída por la *animalidad* y la *racionalidad.* Esta esencia lógica se llama también esencia *metafísica.*

El problema que ahora debe ocuparnos es el de la diferencia entre la esencia y la existencia. Digamos, pues, también el concepto de *existencia.*

Existente se dice de aquello que de hecho existe, es decir, está en el mundo, y se opone a lo que es meramente *posible. Existencia*, por tanto, será aquello por lo cual de un ser podemos afirmar que existe. La existencia viene a

ser una actualización de la esencia, es decir, aquello por lo cual la esencia pasa de *ser posible* a *ser actual*. Por tanto, la existencia se llama el acto de la esencia, es decir, aquello por lo cual la esencia tiene la perfección de existir, o de ser en acto.

La existencia *formalmente tal*, que acabamos de describir, es la razón *más propia e inmediata* por la cual un ser puede en verdad llamarse existente. El acto por el cual la causa produce un efecto es en cierta manera la razón por la cual éste existe, pero no es la razón más propia e inmediata.

El problema que nos ocupa puede establecerse en los siguientes términos: *la existencia o el acto de existir ¿es algo realmente distinto de la esencia que existe?* Comparamos el acto de existir no con la esencia posible sino con la esencia *actual*, pues es evidente que el acto de existir se distingue en realidad de la esencia como meramente posible, esto es, cuando todavía no existe. El problema se plantea entre la esencia en la actualidad existente y su acto de existir.

2. **Importancia de la cuestión.** — Si queremos comprender la importancia que tiene dentro de la filosofía escolástica el presente problema, debemos distinguir con cuidado dos aspectos diversos de él.

Primera cuestión: ¿Cabe admitir *alguna distinción* entre la esencia y la existencia en las creaturas?

Segunda cuestión: Esta distinción ¿debe ser *una distinción real* o basta una distinción simplemente *lógica*?

a) *La primera cuestión* es de suma importancia en toda la filosofía escolástica y aun en toda la filosofía cristiana. Porque es propio del ser necesario, es decir, de Dios, una perfecta identidad entre su esencia y su existencia, y, por tanto, corresponde excluír de su realidad toda distinción,

aun lógica, pues de lo contrario no sería acto puro: en Dios su esencia es necesaria y formalmente su existencia.

Luego en Dios se debe concebir una identidad lógica entre la esencia y la existencia.

Más aún, siendo Dios el ser por necesidad existente, porque en su esencia está incluído el concepto mismo de existencia actual, por lo que se llama el *ens a se*, y siendo esta propiedad el fundamento por el cual, según nuestra manera de conocer a Dios, se prueban la unicidad y la infinidad divinas, así como las otras perfecciones de Dios, con toda justicia se señala la identidad formal entre la esencia y la existencia en Dios, como el fundamento de toda la teodicea o teología natural peripatético-cristiana.

Esto supuesto, cualquier filosofía que desee salvar la diferencia esencial que existe entre Dios y las creaturas, cosa que debe guardar y respetar toda filosofía cristiana, y aun toda buena filosofía, debe admitir en las creaturas *alguna distinción* entre la esencia y la existencia, por lo menos una distinción lógica o formal, aquella que los escolásticos llaman *cum fundamento in re*, con fundamento real perfecto.

Decimos *con fundamento real perfecto*, porque una distinción meramente lógica, sin fundamento real o con fundamento real imperfecto (que no implica potencialidad), puede concebírsela en Dios, y en cualquier entidad simplicísima. Pero es imposible, según acabamos de indicar, concebir en Dios una composición lógica con fundamento real perfecto, porque esto significaría que en Dios existe cierta potencialidad, y que no es simplemente un acto puro, lo que es inadmisible.

De aquí se deduce que para poder distinguir las creaturas de Dios, debemos necesariamente admitir en aquéllas alguna distinción lógica con fundamento perfecto en la realidad; y esta verdad puede en alguna manera llamarse *la fundamental en toda filosofía cristiana.*

b) La doctrina que acabamos de exponer puede ser calificada de común en toda la filosofía escolástica. Todas las escuelas admiten sin distinción que en Dios hay identidad formal entre su esencia y su existir. La discusión se plantea cuando se quiere establecer si la distinción que debe existir en las creaturas es una distinción tan sólo lógica o si es real, y si la distinción real debe ser el fundamento de toda filosofía cristiana. Acerca de este problema debemos notar diversas opiniones.

En primer lugar, todos aquellos que niegan la distinción real entre la esencia y la existencia rechazan que tal distinción sea el fundamento de toda la filosofía cristiana.

Entre quienes defienden la distinción real hay algunos que confiesan que dicha distinción no puede ser el fundamento de la filosofía cristiana; sin embargo, son muchos entre los partidarios del cardenal Cayetano los que sostienen con el mayor empeño la distinción real entre la esencia y la existencia como fundamento de toda la filosofía cristiana. La razón es porque, según ellos, la diferencia entre Dios y las creaturas no se puede explicar sino por la distinción real entre la esencia y la existencia.

Por tanto, negada ésta, es imposible establecer dicha diferencia, y se confunde la realidad con un panteísmo total. Pero comoquiera que dicha teoría es discutible y muy discutida entre los filósofos escolásticos, resulta siempre que dicha distinción no puede llamarse la verdad fundamental de la filosofía cristiana, por no ser admitida por muchos de los grandes filósofos y teólogos católicos. ¿Cómo puede un problema tan discutible ser propuesto como el fundamento de la filosofía cristiana?

Por esta razón nos parece que la que con propiedad puede llamarse la verdad fundamental de la filosofía cristiana y escolástica es la que afirma que por lo menos existe una distinción lógica entre la esencia y la existencia de las

creaturas y que por ello éstas por esencia se distinguen de Dios.

c) Pero si no es dicha distinción real el fundamento de la filosofía cristiana y escolástica, ¿lo será al menos *de la filosofía de Santo Tomás*? Lo afirman en general quienes defienden la distinción real, y la proponen como fundamento de la filosofía cristiana. Pero lo niegan quienes, como nosotros, no sólo no creen que sea el fundamento de la filosofía cristiana, sino que aun dudan que ella haya sido defendida por Santo Tomás.

Las opiniones son las siguientes: defienden la distinción real Cayetano y su escuela, es decir, Juan de Santo Tomás y el Ferrariense, entre los antiguos, y Hugon, Gredt, Garrigou-Lagrange, Boyer, etc.

Sostienen al contrario, que basta tan sólo la distinción lógica, el cardenal Lugo, Vázquez, Suárez y la mayor parte de los antiguos autores de la Compañía de Jesús; entre los modernos cabe citar a Piccirelli, Descoqs, Frick, Pelster, Chossat, Marxuach, Mónaco, etc.

3. **Indicaciones históricas.** – Santo Tomás habla con frecuencia de la distinción y composición entre la esencia y la existencia. La esencia la denomina aquello que es (*quod est*); la existencia, aquello por lo que la esencia es (*quo est*). Dicha distinción no es con claridad propuesta por el Santo como distinción real, sino que deja en suspenso su pensamiento acerca de este punto.

Después de Santo Tomás se comenzó a proponer la distinción real, y a defenderla como doctrina de él por algunos filósofos de su escuela, al paso que otros la negaban. Antes de Santo Tomás no faltaron autores que hablaron de la distinción entre *lo que es* y aquello *por lo cual es*, pero ni se proponía como distinción real, ni se llegaba a decir suficientemente lo que se entendía por tales expresiones.

Sólo medio siglo después de la muerte de Santo Tomás viene a formarse una tradición unánime dentro de la escuela dominicana que defiende la distinción real y la atribuye a Santo Tomás.

Entre los autores de los siglos XVI y XVII las opiniones se hallan divididas, pues grandes filósofos y teólogos escolásticos están en favor o en contra de la distinción real.

4. **Declaración.** — Pero entremos ya en la demostración de nuestra tesis.

Para declararla debidamente hay que distinguir entre los escritores antiguos de la escuela de Cayetano y los modernos. Los antiguos, como el mismo Cayetano y Juan de Santo Tomás, pensaban que la esencia tenía su propia realidad, distinta de la realidad de la existencia. Los modernos, en cambio, más bien sostienen que la esencia como tal no tiene realidad alguna, sino que en el orden de la realidad es una pura potencia, y que toda realidad le viene a la esencia del acto de la existencia.

Para proceder con orden, vamos a demostrar la tesis por los siguientes pasos:

1º) *La limitación de la existencia se explica* por la distinción lógica con fundamento real entre la esencia y la existencia.

2º) *La contingencia de la esencia* se explica por la misma distinción.

3º) *La distinción real no debe ser admitida,* tanto si se explica como lo hacían los antiguos, como si se interpreta según el parecer de los modernos.

Prueba. — 1º) Según hemos demostrado, un acto no puede ser limitado sino por una potencia lógicamente distinta y realmente identificada.

2º) Esencia contingente es aquella que puede existir y puede no existir. Ahora bien; la esencia que en su con-

cepto no incluye el acto de la existencia, puede ser concebida como no existente, o prescindiendo de la existencia, es decir, como *posible*, y, por tanto, como contingente, o que puede existir y puede no existir.

Es así que la existencia que en su concepto no incluye la esencia actual, es evidentemente una esencia que se distingue *conceptualmente*, esto es, *lógicamente* de su existencia; luego, basta esta distinción lógica para que la esencia pueda ser y concebirse como contingente.

Con estos dos argumentos aparece con claridad que no es necesaria la distinción real, como pretenden Cayetano y su escuela, para probar la limitación de la existencia y la contingencia de la esencia de las creaturas. Y éstas eran en rigor las razones capitales por las cuales la escuela de Cayetano ha sostenido siempre la distinción real.

3º) Pero la distinción real no sólo no se prueba, sino que implica graves dificultades, tanto si se la explica como los antiguos, o como los modernos.

a) No debe admitírsela tal como la explican Cayetano y los de su escuela en los siglos XVI y XVII.

Cuando la esencia contingente —por ejemplo, *la humanidad* de Pedro— todavía no existe, no tiene entidad alguna real; en cambio, cuando existe es una entidad real, o, mejor, tiene en sí misma una entidad real de la cual no se distingue. Ahora bien, esa entidad misma, cuando existe, debe ser considerada como la existencia de dicha esencia con la cual está identificada. Luego, la existencia no parece que deba ser colocada en una entidad en realidad distinta de la entidad de la esencia.

La menor del silogismo que acabamos de proponer se prueba de la siguiente manera. La existencia es aquello por lo cual propia e inmediatamente algo existe, o está actualmente en el mundo. Es así que aquello por lo cual la esencia *más propia e inmediatamente* se distingue de sí

misma como no existente —o, en otras palabras, es un ser actual fuera de los seres posibles— es en verdad su propia entidad. Luego, dicha entidad, cuando existe, debe ser considerada como su propia existencia.

b) La distinción real entre la esencia y la existencia tampoco debe ser admitida en la explicación que de ella dan los modernos autores.

Según los modernos defensores de esta opinión, la esencia actual, aun cuando existe, es *pura potencia* en orden al acto de existir, y, sin embargo, se distingue realmente de su existencia.

Pero ya hemos visto que es absurda una realidad que realmente exista y que sin embargo sea *pura potencia.* Luego, es imposible que la esencia en realidad existente sea pura potencia. Por tanto, tiene en sí misma alguna actualidad y por ella se distingue del no-ser.

5. **Argumento general.** – Fundándonos en el principio que hemos llamado de la unidad del ser, hallaremos el último fundamento del problema de la distinción entre la esencia y la existencia en las creaturas. En efecto, en nuestro caso el principio de unidad del ser actúa con una fuerza particular, ya que se trata de aquello por lo cual un ser en la actualidad existente se distingue de su no-ser actual, es decir, se trata de aquello por lo que el ser actual se distingue del ser posible.

Si la esencia se distingue realmente de la existencia, la esencia es un ser actual que se distingue de la nada, o de sí mismo como meramente posible, por algo en rigor distinto. Pero esto parece absurdo. Luego, la esencia no puede distinguirse *realmente* de su acto de existir.

Parece absurdo, decimos, que la esencia se distinga en realidad de la existencia por algo *realmente distinto de ella misma.* Porque el ser actual se opone a la nada por

su propia entidad, es decir, por su ser, y no por su no-ser. Así, por ejemplo, Pedro no se puede distinguir inmediata y formalmente de la nada, o de sí mismo como no existente, ni por la nada misma, ni por algo que no sea el mismo Pedro, es decir, por una entidad que no sea Pedro mismo sino Pablo o Juan o X. En una palabra, un ser no puede distinguirse de otro ser o de la nada, si no es por su misma realidad.

Ahora bien; si la esencia se distingue realmente de la existencia, se opondría la esencia a sí misma como no existente, se distinguiría la esencia de sí misma como no existente, por algo que sería realmente distinto de ella misma, y, por tanto, que no sería ella misma, sino sería su no-ser.

Luego, es imposible que la esencia se distinga de sí misma como no existente, por algo realmente distinto de la misma esencia.

En esta forma, como se puede apreciar, aparece con claridad la unidad con que están enlazadas la tesis general del acto y de la potencia con la tesis de la esencia y la existencia; y éstas, a su vez, con los principios generales del ser, en especial con su propiedad fundamental, la unidad, de la cual fluyen el principio de unidad del ser y el principio de identidad y no-contradicción, es decir, el primer principio de la metafísica.

6. **La opinión de Santo Tomás.** — Mucho se ha discutido acerca de la opinión de Santo Tomás sobre este problema. Se puede consultar cuanto llevamos dicho sobre la mente del Angélico acerca de la distinción entre el acto y la potencia: *a*) las palabras de Santo Tomás que se suele citar para probar la distinción real entre la esencia y la existencia en las creaturas pueden ser entendidas en ambos sentidos de distinción lógica o real; *b*) pero es todavía más difícil poder atribuír la distinción real a Santo Tomás cuan-

do uno considera no ya la materialidad de los textos, en sí oscuros, sino, en general, todo su sistema.

Como la exégesis de los textos aducidos en pro o en contra de la distinción real se ha realizado con frecuencia, no vamos a detenernos en ello; remitimos al lector a las obras del P. ROSANAS, S. I., *Tomistas y tomistas* y *Cuestión disputada*, y a la más reciente del P. RAFAEL MARTÍNEZ DEL CAMPO, S. I., *Doctrina Sancti Thomae de Acto et Potentia et de Concurso*, donde se ha hecho un profundo estudio de los textos, resultando que Santo Tomás no defendió la distinción real.

Vengamos, pues, a una visión general del sistema de Santo Tomás:

Lo que directamente intenta probar el Angélico es que la esencia de Dios *es el ser subsistente por sí mismo*, es decir, el existir subsistente por sí mismo; o, en otras palabras, que Dios *formalmente* y *absolutamente*, aun en el orden lógico, es su misma existencia. Eso quiere decir que según Santo Tomás en Dios no existe una distinción lógica perfecta entre su esencia y su existencia, como antes hemos indicado.

Por este motivo, todos los argumentos empleados por Santo Tomás para demostrar los atributos y perfecciones divinas se apoyan en este principio, para él fundamentalísimo: que en Dios la esencia y la existencia se identifican lógicamente o formalmente, o que Dios es el ser subsistente por sí mismo. Esta verdad la expresa el Doctor Angélico por aquella frase conocida y con frecuencia repetida en sus escritos, que *en Dios el ser* (esse) *o el existir y lo que es* (quod est), *son una misma cosa.*

Si entendemos la mente del Doctor Angélico en este sentido, aparece con claridad la oposición que debe establecerse entre Dios y las creaturas, de acuerdo con su mentalidad, es decir, una oposición en el orden lógico o

formal o metafísico, y, por tanto, una distinción entre la esencia y la existencia en las creaturas en el orden lógico.

Atendiendo, en efecto, como indicábamos, al pensamiento integral de Santo Tomás y al movimiento general de todo su sistema, debemos decir que el Santo Doctor establece en las creaturas una distinción tal que se oponga a la identidad existente en Dios entre su esencia y su existencia. Ahora bien, es así que en Dios, según Santo Tomás, la esencia y la existencia se identifican lógicamente, luego en las creaturas la esencia y la existencia deben distinguirse lógicamente, según la oposición que de inmediato resulta de la identidad entre la esencia y la existencia que en Dios admite Santo Tomás.

En esta forma, el modo de hablar del Doctor Angélico es perfectamente coherente. En cambio, si pretendiésemos que cuando el Santo Doctor habla de la esencia y de la existencia en las creaturas supone que trata de una distinción real, faltaría coherencia a su pensamiento y cambiaría en forma arbitraria la suposición en que se halla. Porque tanto en la *Suma contra los gentiles*, como en la *Suma Teológica*, tratando de Dios habla de una *identidad* entre la esencia y la existencia; luego, al tratar de las creaturas, en ambas obras, las opone simplemente a Dios y habla de distinción entre su esencia y su existencia. Ahora bien; en la primera parte de sus obras trata, según hemos visto, de una identidad formal o lógica entre la esencia y la existencia en Dios. Luego si en la segunda no habla expresamente de distinción real, por una parte, y, por otra, no nos indica que haya cambiado de hipótesis, es evidente que se debe entender la distinción que señala en las creaturas como de orden simplemente formal o lógico.

Debemos, por tanto, afirmar que, según Santo Tomás, la distinción entre la esencia y la existencia en las creaturas es una distinción que se opone inmediatamente a la

identidad de que se habló en la primera parte; luego, se trata de una distinción lógica o de razón. Si, al contrario, se pretende que tratando de las creaturas, Santo Tomás habla de distinción real, en tal caso debería mantenerse la misma hipótesis cuando habla de distinción entre la esencia y la existencia en Dios. Pero si pretendiese Santo Tomás sólo establecer la identidad real entre la esencia y la existencia divina, y no una identidad formal o lógica, en tal caso los argumentos dados por Santo Tomás para demostrar los demás atributos divinos, su unicidad en particular, no tendrían valor alguno, pues toda su fuerza radica en que en Dios no sólo existe identidad real sino identidad metafísica o formal entre su esencia y su existencia, es decir, que en Dios su esencia no puede ser concebida sino *formalmente* y actualmente existente.

Los pasajes en que Santo Tomás habla de una distinción *real* entre el "esse" y el "quod est", no es claro que se refieran a la esencia y a la existencia, tal como ahora las concebimos; la misma expresión de "distinción real" no siempre tiene para el Santo el mismo sentido de distinción entitativa, como observa SOTO, *In Dial. Arist. De Substantia*, q. 1[1].

TEXTOS

En las sustancias intelectuales creadas hay acto y potencia (*Suma contra los gent.*, II, 53).

La distinción entre el "esse" y "quod est" (*Exp. in Hebdomadibus* de Boecio, c. II).

La composición de la esencia y la existencia (*El ser y la esencia*, c. 5) (*ver también los textos citados al final del capítulo V*).

Composición de sustancia y de ser, y de materia y forma (*Suma contra los gent.*, II, c. 54).

[1] Véase la obra ya citada del P. JUAN ROSANAS, S. I.: *Tomistas y tomistas*, especialmente el cap. 5.

Artículo 2

LOS GRADOS METAFÍSICOS

1. **Nexo.** — En la explicación del problema metafísico de la multiplicidad y diversidad del ser, hemos utilizado la teoría del acto y de la potencia para comprender cómo son posibles seres que tengan una existencia limitada; también hemos explicado, apoyándonos en la misma teoría, que es posible una esencia contingente. Hemos declarado, por tanto, los cambios, o mejor el fundamento último de la posibilidad de los cambios, el nacimiento y fin de un ser o la contingencia de las esencias por una parte; y por otra la diversidad y multiplicidad de la existencia del ser, es decir, la limitación y diversificación de la existencia.

Ahora, apoyándonos también en la teoría del acto y de la potencia, debemos estudiar todavía el problema metafísico de la limitación y diversidad del ser, refiriéndonos a la misma *esencia*, es decir, no en cuanto la comparamos con la existencia, sino en sí misma. Hemos considerado hasta ahora la esencia mudable, que aparece y desaparece; vamos a explicar cómo dentro de las mismas esencias se explican la diversidad y la limitación.

2. **Nociones.** — Hemos analizado el término *esencia*. Ahora debemos decir qué entendemos por *grados metafísicos*, ya que la esencia vamos a encontrarla compuesta de diversos estratos metafísicos, que los escolásticos llaman *grados metafísicos*.

Éstos son como unos estratos o capas ontológicas, que constituyen un ser, y que se ordenan a partir de la razón suprema de ser que vemos realizada en todos los objetos, hasta la última determinación individual propia de cada uno de los seres. Dichos estratos los denominamos en el siguiente orden, teniendo en cuenta su menor universalidad: *ser, sustancia, cuerpo, viviente, animal, hombre, Pedro.*

En las denominaciones anteriores, *ser, sustancia,* etc., están incluídas las llamadas *diferencias* por las cuales los grados superiores se van contrayendo a los inferiores. Así, por ejemplo, la diferencia *perseidad,* unida a la razón superior *ser* constituye la *sustancia.* Cada uno de los grados tiene sus propias diferencias.

3. **El problema.** —Nosotros vamos a ocuparnos aquí de *la distinción que existe entre los diversos grados metafísicos en la esencia de un mismo individuo.* Supongamos, por ejemplo, el individuo Pedro del cual podemos decir: es *ser, sustancia, cuerpo, viviente, animado, racional, individuo.* ¿Qué diferencia hay entre la *sustancia* de Pedro y el *ser* de Pedro? ¿Entre la sustancia y el cuerpo o la vida o la animalidad o la racionalidad o la individualidad del mismo Pedro?

Algunos escolásticos antiguos han pensado que las diferencias dentro de un mismo individuo son en rigor distintas, es decir que la sustancia es algo en realidad distinto del cuerpo, que éste es una entidad en verdad distinta de la vida, y así sucesivamente.

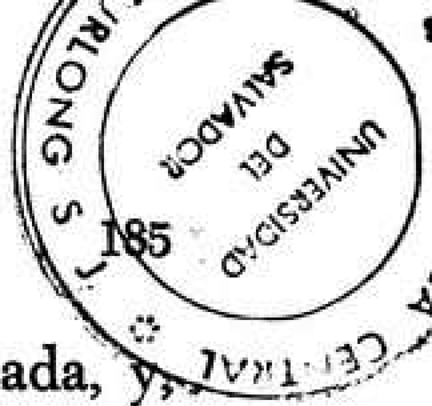
La escuela escotista introduce entre los diversos grados metafísicos su célebre "distinción formal fundada en la naturaleza de la cosa"; pero en general los escolásticos niegan que exista diferencia real alguna entre los grados metafísicos; sólo existe, según ellos, una diferencia lógica o de razón; todos forman una sola y única realidad; pero

es una realidad polivalente, y por eso es concebida por nosotros bajo diversos aspectos.

Para comprender mejor nuestro problema pensamos en la diversidad de las esencias, que experimentalmente comprobamos. Si la esencia del hombre y la esencia del árbol son diversas, tienen en sí mismas algún principio de diversificación. Si son por completo diversas, el principio de diversificación será en su totalidad diverso. Si no son del todo diversas, sino que en parte son idénticas, una cosa será el principio de identidad y otra el principio de distinción. Preguntamos, por tanto, si en el hombre y en la planta, por ejemplo, aquellos grados en que coinciden se distinguen sólo lógicamente o también en realidad de aquellos grados por que se diferencian. Como es evidente, este problema debe extenderse a todos los grados metafísicos: ¿por qué, en último término, la esencia del ser en cuanto ser se distingue de la esencia de la sustancia?; ¿por qué la esencia de la sustancia en general se distingue de la sustancia corpórea?; ¿por qué la sustancia corpórea en general se distingue de la sustancia viva?; ¿por qué ésta se distingue de la sustancia racional y ésta a su vez de la individual?

4. **Declaración.** – Supongamos la opinión de quienes admiten alguna distinción real, y hablemos de aquella entidad (o formalidad, según los escotistas) que en Pedro designamos como la racionalidad, y que es distinta de las otras diferencias. Sin duda que dicha entidad a la vez es ser y es una entidad determinada, puesto que no es la racionalidad en general sino "la racionalidad de Pedro". Si esto es cierto, igualmente será cierto que si consideramos la esencia de Pedro, viene a constituír ella sola una única realidad, conjunto de todas sus diferencias.

Que la racionalidad en Pedro sea por su misma entidad a la vez ser y a la vez una racionalidad determinada,



aparece porque si no fuera ser sería simplemente nada, y, por tanto, tampoco podría ser racionalidad.

También, por su misma entidad, la racionalidad de Pedro debe ser algo determinado, pues es imposible que la racionalidad de Pedro sea ésta y diferente de la racionalidad de Pablo, por algo que es en realidad distinto de la misma racionalidad, es decir, por una tercera realidad.

Estamos en este caso de nuevo ante una de las aplicaciones del principio de unidad del ser. Si una diferencia cualquiera o un grado metafísico cualquiera no está en verdad identificado con los otros grados en un mismo individuo, resultaría que la racionalidad de Pedro no sería una racionalidad propiamente humana, sino una racionalidad universal y abstracta sin ninguna diferenciación en su propia realidad; puesto que en su propia realidad la racionalidad prescinde en absoluto de todas las otras diferenciaciones, y en sí misma no sería, por tanto, ni racional ni irracional, ni sensible ni insensible.

Esta tesis es todavía más evidente si la aplicamos al último grado metafísico, que es el individuo. En efecto, si los demás grados metafísicos se distinguieran realmente del último grado, que es el individuo, resultaría que el individuo como tal no sería ni racional ni irracional, ni sensible ni insensible, ni corpóreo ni incorpóreo; más aún, ni sustancia ni accidente. Esto es evidente porque el individuo en su realidad o entidad, según las hipótesis en que nos hemos situado, *prescindiría de todas las determinaciones superiores,* puesto que de ellas *se distinguiría en realidad.* Por tanto, no podríamos afirmar de su realidad ninguna de las realidades superiores.

He aquí, pues, una de las nuevas e importantes aplicaciones del principio de unidad del ser.

5. **Objeciones.** — *a*) Suelen decir, sin embargo, los adversarios de esta tesis, que siendo cada uno de los gra-

dos metafísicos *principio de operaciones diversas*, deben ser también ellos principios en verdad distintos. Pero si fuéramos a poner una realidad diferente por cada uno de los principios de operaciones diferentes, resultaría que la misma racionalidad debería estar compuesta de muchos principios en realidad distintos, puesto que en ella distinguimos operaciones volitivas e intelectuales, y ambas se dividen en diversas clases de operaciones: concepto, juicio, raciocinio, amor, odio, elección... Es más lógico admitir que una misma realidad posee *capacidades, potencias* o *virtualidades diferentes*, y que puede, por tanto, poseer a la vez el principio de la racionalidad y el de la animalidad.

b) Pero suelen insistir en que en el hombre mismo, por ejemplo, es imposible admitir el concepto de animal y de racional como correspondientes a una misma realidad, puesto que por la animalidad el hombre es semejante a los seres irracionales, y en cambio por la racionalidad es diferente de ellos; luego, por la racionalidad y animalidad recibe el hombre predicados contradictorios y es imposible que una misma realidad sea sujeto de dos predicados contradictorios.

Respondemos que los predicados que el hombre recibe por la animalidad y racionalidad, *semejante* y *no semejante* a los animales irracionales, no son contradictorios, puesto que los recibe *desde diversos aspectos.* Predicado contradictorio es el que se atribuye a un mismo sujeto, en un mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. Esto no sucede con los grados metafísicos.

TEXTO

Los grados metafísicos: El género, la especie y el individuo (*Del ser y la esencia*, c. 3).

ARTÍCULO 3

EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

1. **Nexo.** — Después de haber estudiado cómo las esencias pueden diferenciarse unas de otras, para resolver el problema de la pluralidad de los seres debemos todavía estudiar o investigar *cómo es posible la diversificación y multiplicación de los seres dentro de una misma esencia.* Esta diversificación y multiplicación se realiza por medio de *la individuación.* En efecto, los diversos seres de una misma esencia se distinguen por el principio de individuación, es decir, la esencia puede multiplicarse al ser recibida en diversos individuos. Los individuos, por su parte, ya no pueden multiplicarse en nuevas subdivisiones. Por tanto, un individuo respecto de otro, dentro de la misma especie, sólo se diferencia numéricamente o individualmente.

2. **Nociones.** — En el presente problema la noción de *individuo* la entendemos como aquello que es opuesto a lo universal; por tanto, es *la última división de la realidad y es por su mismo concepto inmultiplicable.* Así como una noción universal por ser multiplicable puede hallarse realizada a la vez en diversos seres, así el individuo por ser inmultiplicable o, en otras palabras, indivisible, no puede ya con ulterioridad multiplicarse y dividirse en nuevos seres o individuos.

La individuación de una naturaleza cualquiera, por ejemplo de la humana, se manifiesta *exteriormente* por

ciertas características a las cuales se llama *notas individuales*, y que vienen a ser la figura, el conjunto de las cualidades, el lugar, el tiempo, el origen, la patria, el nombre, etc.

A éstas se las llama notas individuantes, no porque en sí mismas constituyan un individuo numéricamente diferente, sino porque *nos manifiestan a nosotros la diversidad* de los individuos. Aun suponiendo que dos sujetos cualesquiera tuviesen en un todo las mismas cualidades exteriores y psicológicas, como sucede a veces en las personas gemelas, a las cuales con frecuencia no es posible distinguir, sin embargo un ser es individuo porque no es el otro, aun cuando nosotros no podamos reconocerlo. Uno de los gemelos, aunque sea perfectamente indiscernible del otro, no es por cierto el otro.

Siendo individuo aquello que ya no puede dividirse ulteriormente en otros seres semejantes, resulta, como hemos dicho, inmultiplicable. Por este motivo, una vez explicada la cuestión de la multiplicidad de los individuos dentro de la misma especie, ya no queda ninguna otra cuestión por resolver para explicarnos la pluralidad del ser. Sólo deberemos investigar cómo en un individuo pueden darse cambios sustanciales y accidentales.

La *unidad específica* no es otra cosa que la misma esencia específica, que tiene su propia unidad.

3. **Problemas.** – En el problema sobre la individuación puramente numérica debemos distinguir dos cuestiones:

1) ¿Cuál es *la razón formal* por que un ser no puede ya dividirse en más seres semejantes, y cómo se contrapone a la naturaleza específica?

2) ¿Cuál es *el principio fundamental o radical* de la individuación en cada uno de los individuos? En otras

palabras, ¿de dónde proviene que yo sea el individuo X y no otro?

1. *El principio formal de la individuación.*

4. **La individuación en sí misma.** — Detengámonos, por ahora, en la primera cuestión: ¿cuál es la naturaleza de la individuación formalmente considerada, es decir, de aquello por lo cual, dentro de una misma naturaleza, un ser no es el otro? Nótese que estamos en presencia de lo más irreductible en cada ser. Aquello por lo cual cada uno es cada uno, por lo cual yo soy yo, y no soy el otro; por lo cual yo me distingo de todos los demás hombres; aquello por lo cual ese árbol y esa flor se distinguen de todos los demás individuos de su especie. Esa individuación constituye una riqueza de contenidos y de matices propios de cada uno de los seres que afectan a todas las cualidades comunes, llegando así a individualizarlas. La libertad, la racionalidad, la animalidad, la corporeidad, tanto los elementos espirituales como los materiales están afectados en cada uno de los seres por ese exponente característico y en absoluto exclusivo e incomunicable. Hemos descrito la individuación. ¿En qué consiste?

Los escolásticos, filósofos sutiles, se han ocupado, más que otros, de estudiar ese problema.

5. **La individuación, el problema de los universales y el conocimiento.** — El problema de la individuación es un problema correlativo del célebre problema de los universales, que tantas discusiones originó en la Edad Media y que tiene hondas raíces en el problema criteriológico. En efecto, de la distinción que se admite entre lo individual y lo universal (el individuo y la esencia) depende en gran parte el valor objetivo de nuestros conocimientos universales, el tomar partido dentro de un sistema realista

insuficiente, moderado o exagerado, con todas las consecuencias que ello implica.

La escuela nominalista negó que la individuación constituya un elemento nuevo en cada ser. La esencia misma de cada ser es individual, y sólo por una distinción mental, sin fundamento alguno en la realidad, concebimos nosotros en cada ser esa distinción entre lo universal y lo particular.

Admitir que la individuación, como pretenden los nominalistas, en nada se distingue de la naturaleza como tal; admitir que en Pedro el ser hombre y el ser tal hombre no importa ninguna distinción, es negar que nuestros conceptos universales tengan valor objetivo, ya que los formamos sin ningún fundamento real, si en la realidad no es posible hallar un fundamento para distinguir en Pedro y en los demás individuos humanos lo que tienen de común y lo que tienen de particular o individual. Rechazado el valor de los conceptos universales, la ciencia queda reducida al conocimiento de las cosas singulares. Imposible establecer principios generales. Nuestro conocimiento, nuestra ciencia, se reduciría al conocimiento de lo puramente individual y caeríamos en el más extremo empirismo o positivismo.

Frente al nominalismo está el *realismo exagerado*, que pretende no sólo que nuestros conceptos tengan un fundamento en la realidad, sino que las cosas existen en todo tal como las pensamos. El realismo exagerado no tiene en cuenta nuestra manera imperfecta de captar la realidad. No es posible, con frecuencia, llegar a conocer un objeto con una sola idea; necesitamos concebirlo ahora bajo un aspecto, luego bajo otro, y sólo así lo vamos conociendo integralmente. Ahora bien, el realismo exagerado supone que lo que conocemos existe en la realidad *de la misma manera que en nuestra mente*; si, pues, conocemos en el

hombre individuo la naturaleza como tal sin que tengamos que pensar en la individuación, es señal de que en la misma realidad existe una entidad determinada que es la naturaleza, y otra entidad determinada en realidad distinta de la anterior, que es el individuo. La distinción real entre los grados metafísicos demuestra la absurda posición del realismo exagerado. Pero como su aplicación más corriente es a la naturaleza específica, en cuanto distinta de los individuos que la integran, hemos querido referirnos al mismo en este capítulo.

Entre ambas escuelas extremas se han situado los escolásticos al estudiar la esencia de la individuación y su distinción de la naturaleza específica.

Según Escoto, la individuación añade a la naturaleza específica un modo real, una realidad *sui generis*, distinta *ex natura rei* de aquélla. Es decir, entre lo general y lo individual, en cada ser, introduce Escoto una distinción, no como entre *dos cosas distintas*, sino como entre *dos elementos de una misma cosa*: elementos en absoluto inseparables entre sí, pero distintos en la cosa misma o en el mismo ser.

Más alejada del realismo exagerado, y adoptando una posición intermedia, está la mayoría de los escolásticos. Según éstos, la individuación no se distingue de la naturaleza en cuanto tal como una entidad de otra entidad, sino que es nuestra inteligencia la que *a una misma entidad real* unas veces la concibe en cuanto es *tal individuo* (Pedro) y otras en cuanto es una *esencia* (hombre). Pero esta distinción, que hace nuestra inteligencia, no es en manera alguna arbitraria, como pretenden los nominalistas, sino que en la realidad misma existe un *fundamento,* algo que está en la misma realidad, y por lo cual yo puedo hacer en ella con la mente esa disección entre dos aspectos de una misma realidad: hay algo en Pedro que afecta a *toda*

la realidad de Pedro, por lo cual yo puedo llamarlo *hombre*, y hay algo también que asimismo afecta a *toda* la realidad del mismo sujeto, por lo cual puedo llamarlo *tal individuo, Pedro*.

En esta forma, se salva a la vez la objetividad de nuestros diversos conceptos acerca de un mismo objeto, contra los nominalistas; y por otro lado, se evita el realismo exagerado que pretende multiplicar las realidades en la medida en que se multiplican nuestros conceptos acerca de las mismas cosas. En esta concepción coincide la mayoría de los escolásticos, con excepción tan sólo de la escuela escotista; y aun esta última coincide con los demás escolásticos en no admitir una simple distinción real, por lo cual debe colocarse fuera del realismo exagerado.

La opinión común de los escolásticos resuelve, pues, el problema de la individuación por una *composición metafísica*, pero no real, entre la naturaleza como tal y la otra nota especial que llamamos individuación. Esta composición metafísica puede ser concebida como una ulterior aplicación de la teoría del acto y de la potencia. Expongamos a continuación las razones por las cuales se justifica esta explicación escolástica y luego, contra el realismo exagerado, la imposibilidad de admitir una distinción real entre la naturaleza y la individuación.

6. **La solución: 1ª parte.** — *La pluralidad de los individuos dentro de una misma especie, se explica por la adición de la unidad individual o individuación a la unidad formal o específica.*

La experiencia nos testifica que existen muchos seres, numéricamente diferentes, en los cuales encontramos todos los elementos comunes a una misma especie: *hombres, caballos, plantas, etc.* Ahora bien, si estas realidades coinciden entre sí en sus elementos específicos, por una parte,

y sin embargo son, por otra parte, diferentes (Pedro es distinto de Pedro y ambos distintos de Sócrates, etc., dentro de la misma especie humana), es necesario que en cada uno de tales seres exista en realidad un principio de diversificación. De lo contrario, no podrían distinguirse unos de otros.

Pero este nuevo principio de diversificación es real porque está en la realidad misma, y viene además a ser una nueva nota o característica que determina la especie, haciéndola pasar de un concepto más general, *hombre,* a otro menos general, *Pedro*; por tanto, viene a cumplir la función del acto, que es en el compuesto el elemento determinante, y la especie a su vez viene a ser la potencia, puesto que es elemento determinado.

En esta forma la pluralidad de los individuos dentro de la misma especie, se explica por la adición de una nota real, que es la individuación, a la naturaleza como tal o específica.

El caso de la individuación en este punto no es diferente de lo que ocurre con los demás grados metafísicos. Lo particular de la individuación consiste en que esa nueva nota real que descubrimos, es precisamente la última determinación que pueda recibir una realidad, la cual, por tanto, no es ya capaz de ulteriores determinaciones, lo que implica la imposibilidad de concebirla dividida o multiplicada en nuevas realidades.

Queda, pues, asentado, de acuerdo con el genuino pensamiento escolástico, y frente al realismo exagerado y al nominalismo, que la individuación es *una nueva nota en realidad existente en los seres y distinta de la naturaleza específica como tal.*

7. **La solución: 2ª parte.** —*Lo individual y lo específico no son dos entidades, sino que se identifican realmente.*

Pero esta distinción, ¿es real o sólo conceptual? Debemos ahora demostrar, contra el realismo exagerado, que no se trata de una distinción real, sino simplemente de razón, aunque por lo dicho en la primera parte consta con claridad que existe un fundamento real para establecer dicha distinción.

Para demostrarlo, no tenemos más que recurrir al principio de unidad del ser. Oigamos a Suárez, quien ha formulado una limpia demostración: "Si en los mismos individuos, aquello que añade el individuo sobre la naturaleza común es distinto realmente de tal naturaleza, luego viceversa la misma naturaleza en realidad prescinde de tal añadidura o diferencia individual, y, por tanto, en realidad la naturaleza y la individuación son *dos*, si no como dos cosas, por lo menos como una cosa y un modo [de ser de la misma cosa]; luego, por tanto, cada una de ellas tiene por sí su unidad, porque no puede entenderse que algunas cosas sean dos si no son una y una. . .; luego la naturaleza separada de la diferencia individual, tiene en realidad su propia unidad; luego tendrá unidad individual o unidad universal. Lo primero no puede afirmarse. . . pues de lo contrario ya sería naturaleza individual antes de recibir la diferencia individual. . .; luego será necesario decir que dicha naturaleza en realidad tiene la unidad universal" (D.M., V, s. II, n. 9), lo que es inadmisible.

En efecto, es imposible que exista algo que tenga en sí sólo la unidad universal, y que en su realidad no tenga ya la unidad individual. Estamos frente a la tesis de Platón, o la interpretación de él, según la cual las esencias universalmente consideradas existen separadas de los individuos.

Esto es imposible, como ya lo demostró Aristóteles: porque todo cuanto existe debe tener cierta y determinada realidad; ahora bien, tal realidad cierta y determinada por necesidad incluye en sí misma la negación de una ulterior

división o divisibilidad en nuevos seres, es decir, la individuación. De aquí que todo cuanto existe tiene unidad individual, que consiste en dicha negación.

Que todo cuanto existe tenga por necesidad que entrañar en su misma realidad la negación de una ulterior división en nuevos seres es evidente, por cuanto toda entidad realmente existente debe ser determinada, y si es determinada no puede ser ella y otra a la vez, es decir, no puede dividirse de sí misma; luego no puede dividirse en otros que sean como ella es, porque esto implicaría que sería a la vez *una y múltiple,* dividida e indivisa, lo que implica contradicción.

Cabe recordar los célebres argumentos de Aristóteles para demostrar que es imposible que exista un hombre singular y a la vez común a todos los individuos humanos.

Todos los escolásticos concuerdan en absoluto con la tesis que acabamos de establecer sobre la naturaleza de la individuación y la distinción de ésta respecto de la esencia. Suárez hace muy bien notar que "en esta afirmación es necesario que convengan todos los que niegan la existencia de los universales fuera de la mente, como son los más graves filósofos y teólogos de la escuela de Santo Tomás".

8. **La individuación en los seres inmateriales. —** Existe cierta discrepancia cuando se trata de determinar otras particularidades de la unidad o individuación. Según la escuela de Cayetano, la individuación añade un elemento *positivo* a la naturaleza específica en los seres materiales, pero no en los seres inmateriales o espirituales. En estos últimos la individuación no se distingue de la esencia misma, sino que cada esencia es ya por sí misma individual o inmultiplicable. Ésta parece ser la opinión de Aristóteles, seguida insistentemente por Santo Tomás, quien interpreta

en tal sentido los textos aristotélicos, y es admitida luego por Cayetano y su escuela.

El fundamento de esta teoría debe buscárselo en la opinión atribuída a Aristóteles y abrazada por el Angélico, de que la materia es el fundamento de la individuación en los seres materiales. De aquí se concluye que no pueden las esencias espirituales tener fundamento alguno para multiplicarse individualmente, ya que no dicen relación a la materia, que es el principio de individuación.

Esta opinión no es admitida por otro grupo considerable de escolásticos, quienes ya desde antiguo rechazaron la tesis de la individuación por la materia, así como la inmultiplicabilidad esencial de las sustancias espirituales. Opinan, pues, estos escolásticos que tanto en las sustancias materiales como en las espirituales, la individuación *añade una nota particular positivamente distinta de la esencia*, y que, por tanto, las esencias espirituales, al par que las materiales, no son por sí mismas individuas o inmultiplicables, sino que pueden multiplicarse dentro de una misma especie.

Que tanto en los seres materiales como en los inmateriales, la individuación es una nota positiva añadida a la esencia, pruébase por cuanto la única diferencia aducida para exceptuar a los seres espirituales de esta regla general, estriba en la tesis de que el fundamento o la raíz de la individuación, en los seres materiales, procede de la materia o está radicado en ella. Pero esta razón no es válida por dos motivos:

1) Porque no es cierto, como veremos enseguida, en el artículo siguiente, que el principio radical de la individuación en los seres materiales sea la materia.

2) Pero aun suponiendo que la materia fuese el principio radical de la individuación en los seres materiales, no se seguiría de ello que en los seres que carecen de materia no pudiese haber otro principio de individuación distinto de la materia.

En realidad nos parece a nosotros que el principio de la individuación está *en la realidad misma de los seres contingentes*; y la contingencia es común a los seres materiales y espirituales, con excepción de Dios. Por eso es Dios solo y esencial por único e inmultiplicable, como veremos al demostrar en Teodicea, la unicidad de Dios.

2. *El fundamento de la individuación.*

9. **Los términos.** — Pasemos, pues, al segundo problema sobre la individuación, el cual, como hemos dicho, se refiere, no ya a la individuación en sí misma o formalmente considerada, sino al *origen, raíz o fundamento* de donde brota ella, de donde resulta posible la existencia de individuos diferentes dentro de una misma especie. Cuestión, como ya hemos indicado, bastante discutida entre los escolásticos, pero que tiene su importancia, porque no pocos problemas de la psicología, cosmología y teodicea, así como algunos de la teología, están íntimamente relacionados con la solución del presente problema.

Antes de exponer las opiniones al respecto, debemos adelantar la explicación de algunos términos que entran en juego.

Según los escolásticos, y es doctrina característica del sistema aristotélico-tomista, los seres materiales están compuestos de un doble elemento sustancial: *la materia* y *la forma.*

Todos los seres materiales tienen un elemento común, la materia, por lo cual los llamamos precisamente materiales. Pero ese elemento común de la misma naturaleza en los diversos seres, se halla diferenciado por otro elemento que determina las características específicas de cada cuerpo. El hombre y el caballo, la planta y la piedra, son seres materiales. Tienen un elemento común. Pero se diferencian por otro elemento propio de cada uno: aquello por lo

que el hombre es hombre, el caballo es caballo, el árbol es árbol y la piedra es piedra. Pues bien, al elemento común lo llaman los escolásticos *materia*; y al elemento diferencial o determinante de la especie, lo llaman los escolásticos *forma.*

Notemos que se puede hablar de un doble principio de la individuación, *extrínseco* e *intrínseco*. El *extrínseco* es la causa eficiente que produce al individuo. El *intrínseco* es aquella característica que debe haber en todo individuo como fundamento de su propia individuación.

Es evidente que la causa eficiente no es el fundamento *total* de la individuación, puesto que cuando algún agente cualquiera produce un ser individuo, tiene que producir en el mismo ciertos principios de la individuación, de lo contrario ésta resultaría imposible. Así como una causa eficiente, aun tratándose de Dios mismo, si desea producir un ser racional necesariamente tiene que producir una sustancia cognoscitiva del orden espiritual, por ser la espiritualidad el fundamento de la racionalidad, así también, si una causa eficiente ha de producir un ser individual, sin duda ha de poner en el mismo los principios intrínsecos de la individuación, ya que ésta es un constitutivo intrínseco de los seres reales.

10. **El problema y sus proyecciones históricas y doctrinales.** — Esto supuesto se preguntan cuál es el principio radical o el fundamento intrínseco de la individuación en los seres compuestos de materia y forma. El problema es en verdad célebre dentro de la historia de la filosofía aristotélico-tomista, y será de interés encuadrarlo en su marco histórico-doctrinal.

a) *Aristóteles.* — Según Aristóteles, el principio de la individuación en los seres materiales es la materia; así parece indicarlo en el libro V de la *Metafísica*, c. 6, donde

dice que son uno numéricamente las cosas que tienen una materia. Y en el libro XII de la *Metafísica*, c. 8, afirma que el primer motor no puede ser uno numéricamente, porque carece de materia, fundándose en que la singularidad proviene de la materia primera. La idea de que la materia es el principio de la distinción numérica, parece indicarla Aristóteles en estos pasajes; al menos así lo han entendido Santo Tomás con no pocos escolásticos, y antes que ellos los intérpretes árabes como Avicena y Averroes. Ambos interpretaron a Aristóteles de manera que en el compuesto material la forma recibe de la materia su multiplicabilidad dentro de una misma especie. Porque la materia, al existir merced a su divisibilidad en partes numéricamente diferentes, es la causa de que existan muchos sujetos materiales numéricamente diferentes. Ahora bien, merced a esa pluralidad de sujetos, puede también existir la pluralidad de formas numéricamente diferentes dentro de la misma especie, al recibir cada sujeto la forma que le corresponda.

Donde no hay posibilidad de que existan sujetos numéricamente diferentes, tampoco es posible la multiplicación de los individuos dentro de una misma especie. De aquí que las formas inmateriales, por no ser recibidas en sujetos realmente distintos de ellas, no pueden multiplicarse numéricamente; y toda forma inmaterial se distingue de cualquier otra específicamente, es decir, no como un individuo de otro individuo de la misma especie, sino como dos individuos de diferentes especies. De aquí que en las inteligencias separadas o en los ángeles no pueda haber dos individuos de la misma especie, ni siquiera por un milagro de la omnipotencia divina, sino que cada ángel constituye una especie aparte, o, en otras palabras, cada especie angélica no puede tener más que un solo individuo.

b) *Santo Tomás*. – Esta concepción fue retomada por Santo Tomás, movido sin duda por la autoridad de Aris-

tóteles. El pensamiento del Santo Doctor se manifiesta en fórmulas terminantes, repetidas en todas sus obras: "las formas que pueden ser recibidas en la materia son individuadas por la materia" (*Suma teológica*, P. I, c. 3, a. 2). La misma opinión puede verse con claridad (c. 50, a. 4) donde dice: "Si, pues, los ángeles no son seres compuestos de materia y forma, síguese que es imposible que haya dos ángeles de una misma especie".

Esta opinión fue luego seguida por no pocos intérpretes de Santo Tomás de Aquino. Pero es de advertir que la materia no es principio de individuación, según los autores de que hablamos (Aristóteles, los comentaristas árabes y Santo Tomás), simplemente como materia, sino con alguna relación a la cantidad, o, como suelen decir, *la materia sellada por la cantidad* es el principio de la individuación.

c) *Interpretación de Capréolo.* — Pero ¿qué significa la fórmula *la materia sellada por la cantidad*? La expresión es bastante vaga, y no coinciden los autores en el sentido preciso que hay que darle. Según algunos, la materia sellada por la cantidad significa la materia misma que ha recibido en sí la cantidad o que ha sido afectada ya por la cantidad; puesto que el oficio de la cantidad es precisamente el de distinguir diversas partes en la materia y hacerla en esta forma divisible en partes numéricamente diferentes. Así, pues, la materia junto con la cantidad y por la cantidad sería el principio o el fundamento completo de la individuación. Ésta parece ser la mente de Aristóteles, que en la *Metafísica* (v. 13) atribuye a la cantidad el principio de división; en el libro III, c. 3, dice que la distinción específica proviene de la forma y la numérica de la cantidad. Lo mismo viene a afirmar Santo Tomás, c. 2, a. 6 ad 1, donde dice que la "materia sellada" es la materia "con la determinación de aquellas y estas dimensiones"; y en *De bono*, c. 26, a. 1, ad. 18, afirma que "la materia suje-

ta a las dimensiones (que son el efecto de la cantidad) es el principio de la distinción numérica en los seres en que existen muchos individuos dentro de una misma especie". Resulta que es el doble elemento, *materia y cantidad*, el fundamento de la individuación, según Aristóteles y Santo Tomás. Así interpretan también la fórmula algunos comentadores de Santo Tomás, como Capréolo y el Ferrariense.

d) *Interpretación de Cayetano.* — Otros comentadores piensan de diferente manera. Cayetano y Juan de Santo Tomás dicen que la materia no es el principio de la individuación juntamente con la cantidad, sino en cuanto dice una relación intrínseca a la cantidad, en cuanto que en potencia o virtualmente tiene ya la cantidad antes de haberla recibido; en otras palabras, por ser la materia la raíz y el fundamento de la cantidad, es al mismo tiempo el principio de la individuación. Opinión seguida también por algunos autores modernos. La razón por que Cayetano y quienes le siguen se apartan de lo que parece la opinión más obvia de Santo Tomás, es porque ven que no puede la cantidad ser un elemento determinativo de la individuación de la forma sustancial; la cantidad es un accidente; en cambio, la individuación de la forma sustancial es algo que pertenece al orden sustancial; y no es posible que un ser accidental determine o sea la raíz y fundamento último de una perfección sustancial. El efecto superaría la causa.

Este argumento tiene sin duda gran eficacia, pero a su vez puede ser aplicado a la misma opinión de Cayetano y de quienes le siguen, pues en resumen, también, según Cayetano, la materia es principio de individuación en cuanto dice relación a una perfección accidental cual es la cantidad, y no es admisible que la relación a una perfección accidental sea el origen de una perfección sustancial.

e) *Escoto y Suárez.* — Por estas razones y otras, que en parte son de orden teológico, ya desde antes de Santo



Tomás han sostenido muchos escolásticos que no es la materia el principio de individuación, sino que en cada ser la forma, y en general toda sustancia singular (completa o incompleta) es individual por su misma entidad, es decir, que no necesita de ningún otro principio de individuación fuera de su propia entidad, o de los principios intrínsecos que la constituyen.

Así, pues, si se trata de una sustancia simple, será ella individual por su misma simple entidad; si se trata de una sustancia compuesta de materia y de forma, en ella la materia se individualiza por sus propios principios intrínsecos; la forma, a su vez, se individualiza por los suyos, y el compuesto no tiene otros principios de individuación que la materia y la forma sustancialmente unidas.

Si se trata de un ser accidental, como el color, no recibe su individuación del sujeto en que está radicado, sino que proviene de los principios intrínsecos o constitutivos de la realidad misma del color. Así opinaron Alejandro de Halés, San Buenaventura, Auréolo, Durando, Escoto con la escuela escotista, y Suárez con los de su escuela.

11. **La materia no es el principio de la individuación.** Que la materia no pueda ser el principio de la individuación de la forma, es evidente, si se atiende a que la materia de suyo es, en opinión del mismo Aristóteles y Santo Tomás, algo indeterminado, lo más indeterminado que existe; ¿cómo podría entonces llegar a ser el principio de los diferentes seres?, ¿cómo podría *lo más indeterminado* que existe en un individuo, ser el principio de aquellas determinaciones más propias y características de cada individuo, por las cuales un ser se distingue de otro ser, adquiriendo así sus propias características individuales, y si se trata de un ser racional, su propia y característica personalidad?

Pero si, como suelen decir, no es la materia sola el principio de la individuación, sino en cuanto es sellada o

marcada por la cantidad, las dificultades no sólo no se aminoran, sino que resultan todavía mayores. Hemos indicado la imposibilidad de que un accidente, cual es la cantidad, sea el principio de una perfección sustancial, cual es la individuación de la forma sustancial.

Pero además se debe tener presente que la cantidad, o bien se une directamente a la materia, o se une al compuesto ya constituído de materia y de forma. Si lo primero, cosa que parece contraria a la mente de Aristóteles y de Santo Tomás, resultaría que la materia afectada por esta cantidad determinada, puede estar bajo diversas formas, ya que la materia primera es de suyo capaz de recibir formas diferentes, y de hecho las recibe de toda trasmutación sustancial, y, por tanto, *una misma materia* con su cantidad podría existir sucesivamente en individuos *numéricamente* distintos.

En el caso de que la cantidad sobrevenga al compuesto, que es la opinión más común de los escolásticos, resulta que en absoluto la forma ya estaría unida a la materia e individuada antes de recibir la cantidad. La contradicción es clara: la forma no puede existir si no es individual; pero no puede ser individuada sin la cantidad; y, sin embargo, la cantidad le vendría después de su unión con la forma.

La prueba anterior que hemos tomado de Suárez, se funda, como con facilidad se puede ver, en el principio de la unidad del ser. Este principio debe ser aplicado a nuestro caso de manera especial, ya que la individuación es aquello por lo cual un ser real se distingue de todo otro ser real, es decir, es distinto de todos los demás seres. Ahora bien, esta distinción no consiste en otra cosa sino en que el ser sea de tal manera uno en sí mismo, que no pueda dividirse en otros seres o comunicar su entidad a ellos, en lo cual consiste precisamente la unidad.

12. **Los argumentos de la opinión contraria.** — Pero hagámonos cargo de los argumentos que se aducen en favor de la tesis contraria.

Se suele decir: 1) Que la materia es el principio de la multiplicación y de la distinción de los individuos dentro de la misma especie, según afirma Aristóteles; luego, la materia debe ser el principio de la individuación o distinción numérica.

Pero no es cierto que la materia sea con exactitud el principio de multiplicación de los seres, porque el principio de multiplicación y distinción en los seres, debe ser más bien aquello de lo cual dependen en definitiva las características propias de cada ser. Ahora bien, las características propias de cada ser provienen más de la forma que de la materia, como el mismo Santo Tomás afirma en el capítulo 40 del libro II, *C. Gentes*, donde prueba expresamente *que la materia no es la primera causa de la distinción de los seres*. Y comparándola con la forma, la pospone a ésta: "luego no produce [Dios] tales formas de las cosas por tales materias, sino más bien produjo tales materias para que existieran tales formas". Y aunque aquí habla Santo Tomás de la distinción específica, es evidente que el argumento mantiene toda su fuerza aplicado a la distinción individual, pues no es posible afirmar que la distinción entre los individuos provenga de la materia, que es de suyo indeterminada e imperfecta. Y lo que es el principio de distinción es el principio de multiplicación.

2) Otra de las razones aducidas es que la materia es de suyo incomunicable y en cambio la forma tiene de particular el estar ordenada a comunicarse a la materia; ahora bien, la incomunicabilidad es propia del individuo; luego, la individuación proviene de la materia.

Pero cabe observar que la incomunicabilidad propia del individuo es la que se opone a la comunicabilidad de

lo universal, y en cambio, la incomunicabilidad propia de la materia se opone a la comunicabilidad propia de la forma; es decir, que el tipo de incomunicabilidad propia de la materia, nada tiene que ver con la individuación. En los ángeles mismos, que son considerados como formas subsistentes, encuéntrase la incomunicabilidad, y, por tanto, en su misma sustancia angélica existe el fundamento de la propia individuación.

13. **Notas.** — 1) Antes de terminar, debemos observar que la materia y la cantidad pueden ser llamadas el *principio manifestativo* de la individuación en los seres materiales, y también un *prerrequisito* u *ocasión* para que sean producidas las formas materiales. Tal vez en este sentido hay que entender a Santo Tomás, quien, hablando más detenidamente del problema en el opúsculo *De natura materiae et dimensionibus indeterminatis*, c. 3, dice: "De *esta* materia primera y de *esta* forma resulta el individuo de la sustancia, pero no puede *ser designado* como existente aquí y ahora sin las dimensiones determinadas; *y por eso se dice* que la materia dotada de ciertas dimensiones es causa de la individuación, *no porque las dimensiones causen al individuo*, puesto que el accidente no puede ser causa de su sujeto, sino porque, por sus dimensiones determinadas, puede ser *designado* el individuo aquí y ahora, como por una señal propia del individuo". Lo mismo indica en el opúsculo *Del principio de la individuación.*

2) Notemos también que el mismo Santo Tomás tiene expresiones que parecen favorecer la opinión que hemos sustentado. Así, por ejemplo, en la cuestión única "*Sobre el alma*", art. 12, ad. 2, dice: "Cada cosa tiene la individuación del ser por lo mismo que tiene el ser". Y parece excluír la influencia de la cantidad como principio fundamental de la individuación en la *Sum. teol.*, p. 1, q. 29, a. 1,

y en la q. 9, *De potentia*, a. 1, ad. 8, cuando dice que la sustancia se individúa por sí misma y por sus propios principios, pero el accidente recibe la individuación de la sustancia.

14. **El principio de la individuación y la teoría de la ciencia.** — La tesis del principio de individuación por la materia está relacionada con la concepción que cada filósofo tenga de la materia, y también con la teoría de la ciencia. Según Platón, y también Aristóteles, los individuos no son objeto de la ciencia. Ésta sólo tiene por objeto las esencias universales. Sólo lo universal y necesario puede ser conocido con conocimiento cierto, según Aristóteles; de aquí que sólo las esencias, que gozan de esta universalidad y necesidad, pueden ser el objeto de nuestro conocimiento cierto, que es el propio de la ciencia, o, como suelen decir algunos escolásticos, son *inteligibles*. Los individuos, como tales, quedan, por tanto, dentro del plano de lo *no-inteligible*.

Ahora bien, según Platón, los individuos propiamente tales eran sólo las cosas materiales de este mundo, las cuales conocemos sólo por nuestros sentidos, y más bien que seres deben ser llamados "apariencias del ser"; de suyo no son la realidad, no son ser. Los verdaderos seres eran para Platón las esencias universales, inmutables y eternas, que no son conocidas por los sentidos, sino por la inteligencia, y de las cuales eran una simple participación y como sombras las cosas materiales de este mundo. Hallamos, pues, en Platón, con claridad ligado el concepto de individuos distintos numéricamente, con el concepto de materia, con el concepto de no-ser y con el concepto de no-inteligible.

Aristóteles heredó la teoría de la ciencia platónica, y aunque negó la existencia de esencias universales fuera de los seres individuales y materiales, sin embargo conservó el concepto oscuro de una *materia increada*, opuesta al con-

cepto de acto y destituída de inteligibilidad. Los individuos, por tanto, que como tales no eran inteligibles, podían hallar su fundamento en la materia increada opuesta al acto, como pura potencia. Esta concepción anticreacionista de Aristóteles debió ser corregida por los teólogos católicos de los siglos XII y XIII, al ser difundida la metafísica aristotélica, merced a las traducciones latinas de los comentadores árabes del Estagirita. Santo Tomás defendió, naturalmente, la creación de la materia. Más aún, sostuvo con toda claridad que también la materia tiene su inteligibilidad propia, porque, puesto que ha sido creada por Dios, es también una imitación, aunque imperfectísima, de la esencia de Dios; sin embargo, mantuvo el santo Doctor con insistencia la tesis del principio de la individuación por la materia, y aunque en algunos pasajes parece hablar tan sólo de la materia como principio manifestativo de la individuación, en otros parece mantener la tesis del principio radical o fundamento de la individuación por la materia.

Frente a la tesis de Santo Tomás, San Buenaventura, Peckman y otros de la Universidad de París, sostenían que ella no era compatible con la doctrina católica, pues de ella se seguían teorías erróneas, como la imposibilidad de la multiplicación de los espíritus o formas inmateriales, y en particular del alma humana. A pesar de las aclaraciones de Santo Tomás, poniendo en claro la ortodoxia de su opinión, su tesis fue condenada junto con los errores del averroísmo latino en 1276 por los obispos de París y Oxford. Más tarde, al ser canonizado en 1324, se levantaron oficialmente tales condenaciones.

La tesis de que el principio de la individuación no es privativo de la materia, y de que ésta no es simplemente ininteligible, sino que tiene su propia inteligibilidad, por tener su participación, aunque imperfectísima, de la esencia divina, no sólo nos parece mucho más conforme con la

doctrina católica de la creación de la materia primera por Dios, sino que la creemos con más solidez fundamentada en el orden puramente filosófico. El sistema tomista gana en coherencia, solidez y realismo prescindiendo del principio de individuación por la materia sellada por la cantidad, pues él introduce una grave contradicción en la esencia misma del sistema.

TEXTO

El principio de individuación (*S. T.*, I, c. 70, a. 3).



Capítulo VII

LOS PRINCIPIOS INTRÍNSECOS FÍSICOS: LA COMPOSICIÓN FÍSICA DEL SER

> *"Materia et forma... sunt primae partes compositorum".*
>
> "La materia y la forma... son las primeras partes de los compuestos".
>
> S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 7.

Nexo. — Hemos estudiado hasta el presente la estructura del ser en el orden más estrictamente metafísico, y hemos hallado la explicación de los cambios del ser en lo que se refiere a la contingencia y diversidad de las esencias y de los individuos entre sí. Ahora debemos estudiar otras clases de cambios y diferencias en los seres, los cuales *percibimos inmediatamente en el mundo sensible.* Por eso se los llama cambios *físicos*, aun cuando la última explicación de tales cambios sólo la hallamos mediante una deducción que nos lleva a admitir elementos constitutivos de los cuerpos físicos, que no son perceptibles por los sentidos. En una palabra, los hechos que percibimos en el mundo físico nos llevan a admitir una estructura íntima en los seres materiales imperceptible para nuestro sentido, es decir, de orden *metafísico.* Por eso dicha estructura debe estudiarla la metafísica.

ARTÍCULO 1

LA MATERIA Y LA FORMA

1. **El problema.** – Para concretar mejor nuestro problema pongamos algunos ejemplos. Experimentamos un cambio en nosotros mismos cuando pasamos del estado de ignorancia respecto de algún objeto al de ciencia. Antes éramos ignorantes; ahora somos sabios. El agua fría puede mudarse en caliente. Los objetos cambian a veces de color, de tamaño, de figura, de lugar. Todos estos cambios son en cierta manera superficiales, o, como suelen decir los escolásticos, *accidentales*.

Pero existen cambios o trasformaciones más profundas en los seres, por los cuales podemos y debemos llegar a conocer su íntima estructura. Los cambios químicos con los que se producen nuevas sustancias químicas, son trasformaciones que no sólo alteran el estado o la cantidad de un cuerpo, sino también su misma sustancia. Cuando dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno se unen en las debidas condiciones, aparece una nueva sustancia que es el agua con sus propiedades características. El oxígeno y el hidrógeno ya no tienen sus propiedades.

Todavía es más evidente la trasformación sustancial dentro del círculo de la vida. Las plantas asimilan sustancias minerales, que experimentan de esta manera una profunda trasformación, no sólo en su estructura química, sino en las nuevas leyes a que se hallan sujetas al formar parte de la planta y entrar dentro del ritmo del crecimien-

to y formación de ésta. Lo mismo digamos de las sustancias minerales y vegetales asimiladas por los animales y por el hombre. Tales sustancias experimentan una trasformación evidente de orden no accidental sino sustancial, puesto que el hombre trasforma en su sustancia animal elementos que son por esencia diferentes, cuales son los vegetales y los minerales. La producción de una nueva planta o animal, así como la destrucción o muerte de ellos, implica en la materia cambios profundos.

2. **La explicación escolástica.** — ¿Cómo explicar todos estos hechos? La explicación experimental e inmediata de ellos pertenece a las ciencias positivas, físicas o químicas o naturales. Pero más allá del alcance de esas ciencias quedan aún ciertos problemas por resolver, que son del dominio de la filosofía. El estudio de ellos pertenece a la *cosmología* o *filosofía de la naturaleza*. Pero existen ciertos problemas generales que suele explicarlos la *metafísica general* u *ontología*.

Los escolásticos, siguiendo a Aristóteles, explican todos estos cambios o trasformaciones suponiendo que los cuerpos materiales están compuestos de un doble principio, que llaman materia y forma. Todo cambio sustancial, dicen, supone un sujeto del cambio, un elemento permanente, que es y queda el mismo al principio y al final del cambio.

Ese elemento es *la materia*. El cambio se realiza por la mutación o advenimiento de otro elemento que es la forma. Así, por ejemplo, en el caso de la trasformación del oxígeno o hidrógeno en agua, el oxígeno y el hidrógeno se suponen compuestos de dos elementos, uno que es la materia y otro que es la forma. La materia es de la misma naturaleza en el oxígeno y en el hidrógeno, y por eso ambos son semejantes en cuanto son cuerpos físicos o materiales. Pero se diferencian por el otro elemento de que constan,

y que le da a cada uno su propia manera de ser: a éste el ser hidrógeno y a aquél el ser oxígeno. Ahora bien, cuando de ambos resulta el agua, ha sucedido lo siguiente: la materia del hidrógeno y la materia del oxígeno pierden sus formas respectivas, y en su lugar aparece una nueva forma que, unida a lo que antes era la materia del hidrógeno y del oxígeno, forma una nueva sustancia, que es el agua, constituída a su vez por el doble elemento: materia común a todos los seres materiales y forma propia del agua. Cuando a su vez el agua sea absorbida por una planta o por un ser viviente, su forma desaparecerá para dar lugar a una nueva forma propia del ser viviente, permaneciendo idéntica la materia, que pasa a serlo del ser viviente.

Ésta es la concepción de los cambios sustanciales que se deduce de la doctrina de Aristóteles y de las ideas de los escolásticos hasta los tiempos modernos. En la actualidad, bajo el influjo de las nuevas teorías de las ciencias físico-químicas, son ya muchos los escolásticos que no admiten esta teoría cuando se trata de los cuerpos inorgánicos, sosteniendo que en realidad no existen entre ellos cambios en rigor sustanciales, y explicando las diversas características de los cuerpos químicos, por las diversas combinaciones y disposiciones de los mismos átomos, en sustancia inmutables. No es nuestro propósito discutir aquí este problema, y por ello nos contentamos con consignar las siguientes observaciones:

1) La teoría del hilemorfismo la proponen los escolásticos no como cierta, sino como *hipótesis probable* para explicar la constitución de los cuerpos.

2) Algunos escolásticos sostienen que los cuerpos simples permanecen *íntegros* (formalmente) en el compuesto, coincidiendo así con las teorías modernas o adelantándose a ellas.

3) No faltan los hombres de ciencia que, a la luz de los hechos experimentales, sostengan la teoría hilemórfica como *la más probable de cuantas existen*, aun tratándose de los seres no vivientes [1].

4) Todos los escolásticos están de acuerdo en que, tratándose de seres vivientes, los cambios sustanciales son una realidad innegable, y que, por tanto, es necesario admitir en ellos un doble elemento, *la materia*, por la cual todos los seres vivientes coinciden entre sí y con los minerales, y *la forma vital* o *el principio de la vida*, por el que los seres vivientes se distinguen específicamente entre sí y de los seres minerales.

Esto supuesto, la teoría de la materia y de la forma tiene, como hemos dicho, su aplicación *probable*, tratándose de los seres inanimados, y su aplicación *cierta* al explicar los cambios que experimentamos en los seres vivientes.

Estudiemos, pues, las relaciones entre la materia y la forma, y su ubicación y conexiones dentro del sistema escolástico.

Llegaremos así a formarnos una idea del mundo material, orgánico e inorgánico, según la visión general de la realidad del mundo, del hombre y de Dios que nos ofrece la filosofía escolástica y en especial Santo Tomás de Aquino.

He aquí los problemas que vamos a estudiar:

1) *Multiplicación y limitación de la forma.*

2) *¿Es posible la materia primera como pura potencia?*

3) *¿Cómo explicar la unión de la materia y la forma?*

4) *La mente de Aristóteles sobre la composición hilemórfica entre los cuerpos.*

[1] Ver los artículos del célebre químico P. VITORIA, *Los vaivenes del atomismo*, en "Razón y Fe", Madrid, 1939.

1. *Multiplicación y limitación de la forma.*

3. **Precisando los términos.** — Antes de estudiar los problemas determinemos algo más los conceptos de materia y de forma, según los escolásticos, y especialmente según Aristóteles y Santo Tomás.

Hemos visto que la materia es el elemento indeterminado y que la forma es el que determina en cada compuesto su manera de ser; así, en la estatua, el mármol es la materia, y la determinada figura que se le ha dado es la forma. Como se ve, el concepto de materia tiene gran afinidad con el concepto de *sujeto*, ya que sujeto (sub-jectum) es aquello que recibe o sustenta algo, y que en cierta manera es determinado por ese algo que sustenta.

Así nos es fácil concebir que el mármol en la estatua es como *el sujeto*, que recibe o sustenta *la forma* o figura de aquélla.

De esta concepción de *sujeto-materia*, el concepto de ésta ha pasado del orden real al orden lógico o conceptual, llamándose también materia a las propiedades o atributos lógicamente distintos de otros, y que concebimos como materia que debe ser determinada por ulteriores propiedades o atributos. Así, por ejemplo, el concepto de *vida* lo consideramos como *materia* respecto de los conceptos o atributos *vegetal*, *animal* o *racional*, porque puede ser como el sujeto indeterminado todavía en orden a algunas de esas nuevas determinaciones.

El concepto de materia y de sujeto está íntimamente relacionado también con el concepto de *potencia*, ya que la materia es *capaz* de recibir las nuevas determinaciones, y de suyo dice imperfección respecto de aquellas perfecciones, que ella no posee.

Materia, sujeto, potencia, son, entre los escolásticos, con frecuencia usados como sinónimos, aunque en realidad

no lo sean, si se toman en un sentido propio. Porque materia, con propiedad hablando, significa tan sólo el elemento indeterminado pero sustancial, que constituye junto con la forma sustancial los seres compuestos materiales. La materia, así entendida, es también sujeto y potencia respecto de la forma sustancial, pero a la vez tiene también su propia realidad o actualidad distinta de la forma, y, por tanto, no puede llamarse simplemente potencia.

El concepto de materia, trasladado al orden lógico, sólo tiene valor impropiamente, ya que es aplicable a atributos o elementos que de suyo prescinden de la esencia corporal propia de la materia, cuales son el concepto de género, especie y diferencia, y las esencias espirituales, como los ángeles.

La materia con propiedad tal es llamada por los escolásticos *materia primera*, y la define Aristóteles en una fórmula que se ha hecho célebre: "Llamo materia a lo que, en sí mismo, no es ni sustancia [o esencia], ni cuánto [o extenso], ni otra cosa alguna de aquellas por las cuales es determinado el ser" (*Met.*, I, 5, c. 3). Como se ve, la descripción de Aristóteles nos presenta la materia como lo más indeterminado que podamos concebir. Sin embargo, estaríamos lejos del pensamiento de Aristóteles si pensáramos que la materia es pura indeterminación, aun cuando la fórmula aristotélica da lugar para ello. En otra parte nos describe Aristóteles positivamente la materia primera como "el primer sujeto de cada ser, del cual consta cada ser como algo constitutivo de la sustancia del mismo; sujeto que, cuando el ser se destruye o se corrompe, permanece, sin embargo, en su ser como lo último que permanece" (*Fís.*, I, 1, c. 9). Debemos,pues, concebir la materia primera, según Aristóteles, como el *sujeto sustancial* más indeterminado, en cuanto que todavía no ha recibido

una forma sustancial determinada, y es capaz o está en potencia para recibir cualquiera de ellas.

La materia primera, después de haber recibido una forma sustancial, constituye con ésta la *sustancia completa*, y es capaz de ser determinada, a su vez, por *formas accidentales*, como la cantidad, el color, la figura, etc. Respecto de estas formas accidentales, el compuesto de materia y de forma sustancial es denominado por los escolásticos *materia segunda*. Así, pues, materia segunda es la sustancia completa (materia y forma sustancial), que es con ulterioridad determinable por las formas accidentales.

Santo Tomás nos resume los conceptos de materia primera y materia segunda con estas palabras: "Propiamente hablando, llámase materia primera lo que está en potencia respecto del ser [forma] sustancial; pero lo que está en potencia para un ser [forma] accidental, se llama sujeto [o materia] segunda". *De principiis naturae.*

4. **El problema de la limitación de la forma.** — Ante todo, recordemos la distinción entre la multiplicación y limitación formal y la material (presupositiva, condicional, eficiente, etc.) de la cual ya hemos hablado al tratar de la limitación del acto en general.

La formal consiste en aquella razón más inmediata por la cual la forma es limitada. La material consiste en los requisitos previos, condiciones, influjo de la causa eficiente, etc., que determinan en alguna manera la limitación de la forma.

Según esto, se pregunta si la forma es limitada y multiplicada por la recepción en la materia o no. Es evidente que la materia tiene algún papel en la limitación y multiplicación de las formas. Pero, según la escuela de Cayetano, la forma es limitada y multiplicada formalmente por la recepción en la materia, de acuerdo con la propia teoría de la limitación del acto y de la potencia.

En cambio, otros escolásticos sostienen, de acuerdo también con la propia teoría, que la materia no puede limitar formalmente a la forma, sino sólo presupositivamente.

5. **La solución.** – En primer lugar, es imposible que la materia sea el principio formal de limitación y multiplicación de las formas, porque la materia es una potencia en realidad distinta de la forma, según todos los escolásticos. Ahora bien, una potencia en rigor distinta del acto no puede limitarlo formalmente, como hemos visto al estudiar la tesis general de la limitación del acto por la potencia. Por lo que no es posible, supuesta esta tesis, hablar de tal limitación formal.

En cambio, la limitación presupositiva o condicional existe, puesto que, para que la forma pueda existir, presupone la existencia de la materia, y además, toda forma debe ser tal que pueda ser recibida (y para ello previamente limitada) en la materia que ha de informar.

Según esta concepción, la forma es limitada y multiplicada formalmente merced a los principios intrínsecos de limitación formal que tiene en su propia entidad; v.gr., el alma humana de un individuo X es sustancial, es viviente, es racional y es individual, principios propios de su limitación.

Tanto la materia como la forma deben tener las disposiciones necesarias para que la forma sea recibida en la materia. Estos requisitos o disposiciones son presupuestos o condiciones previas para la recepción.

2. *La materia: en qué sentido es pura potencia.*

6. **La materia es pura potencia, en sentido relativo.** – Para poner más en claro nuestro punto de vista, debemos tener presente, además de la noción de *acto entitativo* y de

acto formal de que hablamos al dar las divisiones propias del acto, la noción de *acto metafísico*: llámase así el acto que sólo se distingue lógicamente de la potencia respecto de la cual lo llamamos acto. Así, por ejemplo, *la diferencia* es un acto metafísico respecto del *género*.

Esto supuesto, veamos en qué sentido la materia puede ser llamada pura potencia, y en qué sentido no:

La materia es en algún sentido pura potencia. Puesto que la materia no es acto en el sentido de:

a) acto formal o informante; ya que la materia no es recibida ni puede serlo en otro sujeto o potencia alguna *como forma* de ella;

b) tampoco es la materia un acto entitativo *perfecto* o *absoluto*; puesto que la materia como tal, es una entidad que por sí sola no tiene razón de existir, ni siquiera, según los escolásticos, puede *naturalmente* existir sin la forma; más aún, según algunos escolásticos, la materia ni aun por un milagro puede existir separada de la forma o del acto sustancial que debe determinar a la materia; por eso, la materia por su misma esencia no es un acto absoluto, perfecto, sino incompleto, imperfecto, con necesaria relación a la forma.

7. **En cambio, la materia no es pura potencia absolutamente hablando**, porque en sí misma incluye cierta actualidad aunque imperfecta; y así:

a) Tiene la materia primera *su acto metafísico*, en cuanto que de ella, absolutamente hablando, podemos decir que es *algo*, que es *sustancial*, que es *incompleta* en el orden de la sustancia (y ser incompleto en el orden de la sustancia es ser ya *algo* en dicho orden, de lo contrario se confundiría con la *nada*); tiene, por tanto, la materia *sus propias determinaciones*, como lo afirma el mismo San-

to Tomás: "La materia por su naturaleza, tiene alguna perfección trascendental" [1].

b) Asimismo, la materia no es pura potencia en el orden del *acto entitativo*; es decir, tiene una entidad propia por la cual se distingue de la nada: "y Santo Tomás mismo (1, q. 46, a. 1, ad. 1) dice que la materia no es llamada ser en potencia, a la manera que se dice ser en potencia lo posible, por la sola no-contradicción de sus términos; supone, pues, que la materia es algún ser en el que se funda su potencia real pasiva" [2].

c) También la materia tiene lo que se llama *el acto de subsistencia parcial*, en cuanto que la materia es *el primer sujeto* real de todas las formas, comenzando por la primera, la sustancial; ahora bien, una entidad que es la que sostiene a todas las demás, primero tiene que ser en sí misma y por sí misma sólidamente subsistente, es decir, existir con la independencia propia de los seres que existen por sí mismos, y no en otro, cosa que caracterizan los escolásticos con el término técnico de *subsistencia.* Existe, dicen los escolásticos, lo que está en el mundo real; pero todo lo que existe, si existe en otro, no es subsistente, sino *existente en otro*; si existe en sí mismo, y no en otro, es subsistente, o existente por sí, y capaz de que otros seres puedan apoyarse en él, con lo cual, en verdad, dicho ser es *sub-sistente,* es decir, que *está* debajo de los otros, sosteniéndolos.

8. **La explicación de Suárez.** – El Doctor Eximio ha condensado la anterior explicación en un párrafo claro y preciso, que juzgamos útil reproducir: "Finalmente, cuanto tiene de entidad [o realidad] la materia primera, todo ello está encaminado para ejercer la función de potencia recep-

[1] *C. Gent.*, L. III, c. 20.
[2] Suárez, *D. M.*, d. 13, s. 5, n. 10.

tora de la forma sustancial; para esto ha sido creada primera y principalmente, y por ello, como decíamos anteriormente, en su esencia misma incluye una relación trascendental [esencial] a la forma. Por esto, pues, consta que puede llamarse con razón pura potencia en el género de la sustancia, y que de esta manera se explica perfectamente (la locución «la materia es pura potencia»); porque siendo la materia una entidad simple, y como toda ella no sea otra cosa que potencia receptiva, puede con razón ser llamada pura potencia.

"Sin embargo, a la manera que suele decirse que un término exclusivo no excluye la concomitancia, así el término *pura* no excluye la entidad o actualidad en cierto sentido, necesaria para la esencia misma de potencia real, pero excluye principalmente toda otra función fuera de la potencia pasiva; y en segundo lugar excluye la esencia de acto completo o simple y absolutamente tal, y [lo que viene a ser lo mismo] excluye todo acto formal, ya sea al que es propiamente informante, como al que simplemente constituye el acto perfecto y completo [3].

"Así, pues, cuando se dice que la materia no está compuesta de acto y de potencia, concedemos esto como verdadero tratándose del acto propio [o forma] y de la potencia física [realmente distintos entre sí]; pero debe concederse que en el orden metafísico la materia se compone de acto y de potencia proporcionados a la misma, es decir, de género y diferencia, de esencia y existencia de naturaleza y subsistencia incompletos" [4], porque la materia tiene su naturaleza de sustancia incompleta, y tiene su subsistencia o acto de subsistir, aunque incompleto. El acto de subsistir *completo* o la subsistencia completa es propio del compuesto, y no de una sola parte de él (ibíd., n. 14).

[3] *D. M.*, d. 13, s. 5, n. 11.
[4] Ibíd., n. 14.

9. **Corolario: La existencia de la materia.** — *La materia no puede existir por la existencia o el acto de existir de la forma, sino que la materia tiene su acto propio de existir en el orden de ser incompleto.*

La razón principal que se suele aducir para demostrar que la materia no puede tener un acto de existir propio, sino que existe mediante el acto de existir de la forma, estriba en que, según los autores que esto defienden, la materia no puede ser concebida sino como una pura potencia en el sentido más absoluto. Pero, como hemos visto, ya la materia no puede ser pura potencia; luego, no hay ningún inconveniente para que la materia tenga su acto propio de existir, y por ello no necesite de una existencia recibida de la forma.

Más aún, no sólo la materia no necesita de una existencia recibida de la forma, sino que sería imposible que la materia pudiera existir por un acto de existencia que no fuese la existencia propia, realmente identificada con su misma entidad.

En efecto, que la materia no pueda distinguirse en realidad de su acto de existir, no es sino un corolario de la tesis general que hemos sostenido con anterioridad acerca del problema de la distinción entre la esencia y la existencia en los seres creados. Estamos aquí ante una nueva aplicación del mismo principio de la unidad del ser que nos ha ido guiando a través de toda la metafísica.

Aun cuando la materia primera sea una sustancia incompleta, el principio de unidad del ser le conviene en todo su vigor, en el grado en que la materia es ser. Puesto que si ese ser incompleto existiese por una existencia *realmente distinta,* resultaría que la materia se distinguiría de la nada inmediata y formalmente por *aquello que no es la materia misma,* o en otras palabras, la materia se dis-

tinguiría inmediatamente del no-ser, no por su ser sino por su no-ser, lo que es contra el principio de unidad del ser.

Debemos, pues, concluír que la materia tiene su propio acto de existir en rigor identificado consigo misma; de igual modo que la forma tiene su propio acto de existir también en realidad identificado con ella.

10. **Objeción.** — Corre entre los escolásticos un principio, que suelen objetar contra la solución que hemos propuesto: "De dos seres en acto, no puede resultar un ser con unidad propiamente tal, sino con unidad puramente accidental, como un simple agregado de seres"; luego, dicen, si la materia ya tiene su propio acto, es un ser completo; si por otra parte la forma tiene también su propio acto, también ella es un ser completo; y, por tanto, si la materia es un ser en acto, resultará un ser perfecto o completo, y la forma no podría ya completarla propiamente, sino constituír con ella un simple agregado. A la manera que si tenemos *dos mitades* de un anillo, juntándolas podemos formar *un* anillo perfecto y completo; si tenemos ya un anillo completo, con la mitad de otro anillo no podremos formar sino un agregado de un anillo *más* medio anillo.

Pero debemos contestar, como hemos dicho anteriormente, que el principio escolástico citado es verdadero, sobrentendido que se trata de dos seres que están ya *en acto completo*, pues de lo contrario muy bien se puede afirmar que de dos seres que están en acto *incompleto* en algún orden, puede llegar a formarse *un* solo ser en acto completo en dicho orden.

Más aún, si los componentes de un todo no están ya antes de constituír el todo en un acto incompleto respecto del todo, en cuanto que contienen parcialmente cada uno de ellos las perfecciones o los elementos que han de aportar para constituír el todo, no podrán en manera alguna

llegar a constituír el todo como partes de él, ya que si en orden al todo no tuviesen en sí mismas las partes componentes alguna perfección, serían perfectamente inútiles e incapaces para la constitución del todo.

Más todavía: si, como sucede en el caso presente, se trata de la materia a la cual se concibe como pura potencia carente en absoluto de toda perfección propia, resultaría que en realidad la materia no aporta ningún principio o entidad positiva a la constitución del todo, sino que sería un principio puramente negativo, un simple no-ser, y el no-ser no puede ser parte alguna positiva de un todo.

3. *El compuesto de materia y forma.*

11. **Problemas.** — Resueltos los principales problemas acerca de la materia y de la forma en particular, estudiemos ahora brevemente cómo de ambos resulta el *compuesto sustancial*, que puede con razón llamarse *un* ser:

Debemos distinguir dos aspectos del presente problema: 1) *el hecho mismo* de que por la unión de la materia y de la forma resulte una nueva sustancia, un todo sustancial, que no es un simple agregado o suma de los componentes sino un nuevo *ser*, con *unidad propiamente tal*; 2) demostrado el hecho, debemos también estudiar *cómo es posible explicarlo*, y formular para ello las hipótesis correspondientes.

Acerca del primer problema, no cabe duda de que, tratándose de los seres vivientes, es necesario admitir un doble elemento, material y formal; el primero común a todos los vivientes de este mundo, y el segundo, característico de los diversos géneros y especies.

Respecto del segundo problema, o sea, del modo con que debe explicarse el hecho de la unión sustancial, ya no se puede obtener un conocimiento *cierto*, pero los escolásticos han formulado diversas hipótesis entre las cuales ele-

giremos la que parece más fundada en la realidad de los hechos y más conforme con los principios de la filosofía tomista, tal como la hemos explicado.

12. **El hecho.** — Que los seres vivientes consten de un doble elemento, uno común que ejerce las funciones de materia, y otro característico que determina la especie que puede ser denominada la forma, es un hecho que se debe admitir para explicarnos de manera satisfactoria la diversidad fundamental que existe entre los seres animados y los inanimados, y entre los diversos géneros de los primeros.

Que el principio vital pertenezca al orden sustancial y no pueda explicarse por una especial combinación de los últimos constitutivos de la materia bruta e inorgánica, aparece con claridad por la irreductibilidad esencial entre la vida y la materia bruta, comprobada por la imposibilidad de obtener la vida partiendo exclusivamente de elementos inorgánicos.

Existe, pues, en los seres vivientes, además del elemento sólo material, otro principio de orden sustancial que determina la vida en la materia, y que es en nuestro caso *la forma vital.*

Ahora bien, que el resultado de la unión de la materia y la forma sea de hecho no un simple agregado sino *un todo sustancial,* lo prueba la experiencia misma: de la unión de ambos, tanto la materia como la forma, aunque no dejen de ser tales y de mantener su mutua distinción, sin embargo quedan tan profundamente cambiadas en su manera de ser que pueden producir unidas efectos que cada una de ellas o las dos separadas serían incapaces de producir. La sensación, por ejemplo, en los vivientes dotados de ella, es algo que supera a la materia sola, pero que nunca podría producir el alma si no es en la materia y con la materia:

es un efecto nuevo, propio y exclusivo del compuesto. En el orden metafísico se explica que la materia y la forma llegan a constituír un nuevo todo sustancial, y no un mero agregado, porque tanto la materia como la forma son sustáncias incompletas, que naturalmente están ordenadas a constituír, uniéndose, un todo natural.

Ahora bien, la sustancia incompleta no es con propiedad *una* sustancia, sino *parte* de una sustancia.

De aquí que sólo resultará *una* sustancia *simplemente tal* cuando se hayan unido las partes necesarias para completarla naturalmente, partes que son la materia y la forma, que constituyen el doble elemento, uno común y otro específico, de las sustancias completas materiales.

13. **El modo.** – Pero ¿cómo es posible *explicar la manera* como se realiza la unión sustancial de estos dos principios del ser? Es un problema misterioso. Los escolásticos han intentado profundizar más el tema de la unión sustancial entre la materia y la forma, según las características del propio sistema.

a) Así, el *cardenal Cayetano* y su escuela explican la unión sustancial mediante *la comunicación de la existencia de la forma a la materia.* La existencia o el *esse* de la forma comunicado a la materia, hace que ambos tengan una misma existencia, obrando así ésta como un eficaz lazo de unión sustancial entre ambos.

Es evidente que para nosotros esta opinión tiene el inconveniente, ya en su raíz, de suponer que la materia primera es pura potencia absolutamente hablando, y que recibe su existencia de la forma, concepciones que ya hemos rechazado. Pero, además, siendo la materia una pura potencia realmente distinta de la existencia, y ésta a su vez realmente distinta de la forma, plantea la teoría de Cayetano un nuevo problema que resolver, es decir, el de la

unión de la existencia con la forma y la materia. Porque estamos aquí en presencia de tres realidades, que aunque sean *constitutivas,* son entidades distintas entre sí, y que deben unirse para constituír el todo sustancial; la existencia distinta de las otras dos entidades, lejos de resolver el problema de la unión entre éstas, suscita otro nuevo y doble problema.

b) En otra forma explica Suárez la teoría escolástico-tomista de la unión sustancial, de acuerdo con los propios principios de su interpretación de la mente de Santo Tomás. Tanto la materia como la forma tienen su propio ser (esencia y existencia) incompleto, y su unión se realiza mediante el *mutuo influjo sustancial* por el cual la forma comunica a la materia, y la materia a su vez a la forma, todas las propiedades que le son comunicables. El compuesto resulta así de la comunicación e interferencia de las propiedades de los componentes, de cuya unión provienen nuevas propiedades sustanciales características del compuesto.

En esta forma creemos que se debe explicar la unión sustancial. Ésta viene a ser, por tanto, una nueva realidad, que no consiste en un mero elemento de contacto o proximidad local, sino en el inter influjo ejercido entre una y otra parte, que afecta a la realidad sustancial de ambas, siendo este inter influjo el que las mantiene íntimamente unidas y entrelazadas para formar el todo sustancial. La unión así considerada es un elemento que tiene como función característica la comunicación de las propiedades mutuas entre las dos partes componentes y, por tanto, ella misma es tan unida a ambas partes que no necesita un nuevo elemento de unión, a la manera como el pensamiento no necesita un nuevo elemento para unirse a la inteligencia.

Suárez, y con él muchos filósofos, ha llamado a la realidad de la unión un *modo sustancial,* es decir, una

realidad de orden sustancial que no tiene razón de existir por sí misma, sino sólo en orden a la unión de los elementos del compuesto; no es, suelen decir los escolásticos, una entidad de orden absoluto, sino de orden *modal*.

TEXTOS

Materia y forma (De los principios de la naturaleza).

El alma ¿es compuesta de materia y forma? (S. *T.*, c. 75, a. 5).

El principio intelectivo ¿está unido al cuerpo como su forma? (*S. T.*, c. 76, a. 1).

¿Es una sola la materia informe de todos los seres corpóreos? (*S. T.*, c. 66, a. 2).

La materia primera ¿ha sido creada por Dios? (S. *T.*, c. 44, a. 2).

Artículo 2

LA SUSTANCIA Y EL ACCIDENTE

1. **Nexo.** – Hasta ahora hemos hablado de los constitutivos sustanciales del ser en el orden físico, la materia y la forma. Pero en los seres creados vemos otros elementos que no pertenecen a los que hemos llamado la materia y la forma, y que sin embargo están siempre íntimamente unidos al compuesto sustancial. Estamos en presencia de una nueva composición del ser. En efecto, después que la materia y la forma constituyen el todo sustancial, queda el ser completo o perfecto o cerrado como sustancia. De aquí que no sea posible agregarle una nueva parte sustancial, que pueda integrarse en un todo con la materia y la forma. Pero si el ser compuesto de materia y de forma no puede llegar a recibir una nueva perfección sustancial, puede, sin embargo, y naturalmente debe, recibir otras perfecciones de orden *accidental*, las cuales completan a manera de adminículos y aditamentos intrínsecos la íntima perfección sustancial. La composición así resultante es de sustancia y accidente.

El estudio detenido de la esencia de la sustancia y del accidente, así como el de su realidad y objetividad, los dejamos para más adelante, cuando nos ocupemos de las supremas divisiones o géneros del ser, en la segunda parte de la metafísica. Pero comoquiera que la sustancia y el accidente son constitutivos intrínsecos del ser, y como tales vienen a formar una composición del tipo de la que existe

entre un acto y una potencia, debemos en este punto, para dejar terminado el estudio de los constitutivos intrínsecos del ser, determinar las características de la unión entre la sustancia y el accidente, y el fundamento de ella.

2. **Nociones.** — Adelantemos brevemente las nociones de sustancia y accidente.

Sustancia es el ser que existe en sí mismo y no en otro ser. *Accidente* es el ser que necesariamente debe existir en otro ser. Así suelen definir los escolásticos la sustancia y el accidente. Para comprender mejor el verdadero sentido de estas definiciones concretemos el pensamiento de los escolásticos diciendo que sustancia es *todo ser que no está ordenado principalmente por su naturaleza a perfeccionar a otro ser totalmente distinto*. De lo contrario, el ser que *está principalmente ordenado por su naturaleza a perfeccionar a otro ser totalmente distinto y en el cual deba existir como en su sujeto*, es, hablando con propiedad, *accidente* en el sentido escolástico-tomista. Así, *el color, la ubicación en el espacio, la figura*, etc., son entidades accidentales para Pedro, que sería el mismo hombre aun cuando cambiase de color, o quedase desfigurado, o cambie de lugar y posición en el espacio. Todas estas propiedades son *accidentales* de Pedro, porque no tienen otro objeto que facilitar su manera de ser y de obrar, y porque pueden cambiarse permaneciendo Pedro idéntico a sí mismo.

Suponiendo que esto que llamamos accidentes sean verdaderas realidades distintas de la sustancia, cosa que demostraremos después, estudiemos la composición entre ambos elementos.

3. **La existencia del accidente.** —Los accidentes, como seres reales, existen verdaderamente. Pero, ¿con qué *existencia*? Siendo la existencia el acto de existir, se pre-

gunta si ese acto de existir es propio y exclusivo del accidente y si se distingue en realidad de él.

Según una de las escuelas tomistas, el accidente no tiene existencia (*esse*) propia, sino que existe *por la existencia de la sustancia.* Existe, por tanto, el accidente mediante un acto de existencia realmente distinto de él. Ya hemos demostrado que una esencia no puede existir por un acto en rigor distinto de ella; y hay que aplicar a este caso también la teoría general, es decir, que el accidente no puede distinguirse de la nada por algo que sea en verdad distinto de él, pues esto sería contra el principio de unidad del ser, ya que el accidente se distinguiría de la nada no por sí mismo, sino por lo que no es en realidad él mismo.

Pero la solución de este grupo de tomistas tiene todavía una dificultad especial en nuestro caso, porque parece difícil de concebir que una existencia de orden sustancial, cual es la existencia de la sustancia, pueda ser también existencia de una entidad accidental; ésta, si existiera con una existencia sustancial, más bien debiera llamarse sustancia que accidente. Por eso la mayoría de los tomistas, tanto de la escuela de Suárez como de la de Cayetano, admiten que el accidente tiene su existencia propia, distinta de la existencia de la sustancia.

4. **Unión del accidente y de la sustancia.** – El grupo de tomistas a que nos hemos referido hace un momento, sostiene que la unión entre el accidente y la sustancia se realiza por *la comunicación de la existencia de la sustancia al accidente.* Hemos visto que esta explicación tiene un fundamento que no nos parece admisible.

Debemos, pues, explicar la unión entre la sustancia y el accidente en una forma en proporción igual a la que hemos utilizado al explicar la unión de la materia y de la

forma. La unión, pues, se realiza mediante una realidad modal que consiste en el influjo mutuo entre la sustancia y el accidente, por el cual éste afecta y modifica a la sustancia, según su naturaleza. La necesidad de admitir esta realidad o entidad modal se funda en que no basta la mera existencia del accidente y de la sustancia para que ya se consideren unidas, sino que se requiere algo más para que se pueda afirmar que constituyen un todo. En esta forma se explica perfectamente que la sustancia y el accidente pueden constituír una verdadera unión, aunque no tan íntima como la que existe entre la materia y la forma. Se explica mejor que en la opinión ya expresada del grupo de tomistas, puesto que: *a*) en dicha opinión el accidente no tiene ninguna realidad propia, ya que carece de todo acto existencial propio, y por ello no puede aportar ninguna entidad positiva a la composición del todo; *b*) queda también en dicha explicación el problema de resolver la forma en que la sustancia y el accidente se unen en una existencia común, ya que siendo la existencia una entidad de orden absoluto cuya misión no es propiamente unirse a las partes componentes, se agudiza la dificultad de la unión en vez de resolverla.

Existe una tercera opinión, la cual sostiene que el accidente se une a la sustancia, no en virtud de una entidad modal, sino *inmediatamente.* Esta explicación tiene alguna probabilidad; tal vez coincida de hecho con la anterior, tal como nosotros la hemos explicado.

5. **Escolio.** — *El fundamento último de la composición entre la sustancia y el accidente.* Según algunos de los autores que defienden la distinción real entre la existencia y la esencia, es esta distinción el fundamento de la posibilidad de una distinción entre la sustancia y el accidente, a la manera que también lo es de la composición sus-

tancial entre la materia y la forma. Comoquiera que a nuestro parecer es inadmisible la distinción real entre la esencia y la existencia, por ser contra el principio de la unidad del ser, nos parece que debe ser otro el fundamento que buscamos.

En realidad, tal fundamento estriba, sin duda ninguna, *en la contingencia* propia de todos los seres distintos de Dios, y, por consiguiente, en *la distinción lógica que se debe admitir entre la esencia y la existencia en los seres creados*. Es privativa del ser necesario, por cuanto es acto puro, la exclusión de cualquier género de composición, tanto en el orden sustancial como en el accidental, y esto precisamente porque en Dios la esencia y la existencia se identifican lógicamente. Si, pues, en Dios la exclusión de toda composición se funda en el hecho de ser Él necesario, o *a se*, esto es, en la identidad lógica que existe entre su esencia y su existencia; en las criaturas la posibilidad de toda composición, inclusive la accidental, se funda en último término en la distinción lógica entre su esencia y su existencia, que es el fundamento de la contingencia de los seres creados y de su diferencia esencial respecto del ser necesario, Dios.

PARTE SEGUNDA

LOS GÉNEROS SUPREMOS DEL SER

Capítulo I

LAS PRIMERAS DIVISIONES DEL SER

> *"Dicit ergo primo (Aristóteles), quod ens, sive quod est, dicitur multipliciter".*
>
> "Dice pues primeramente (Aristóteles) que el ser, o lo que es, se dice de diversos modos".
>
> S. Thomas, *In IV Met.*, 1. 1.

Nexo. — Después de haber estudiado los constitutivos del ser, y de haber explicado por medio de análisis de dichos constitutivos el problema de la multiplicidad y diversidad de los seres, debemos ahora recorrer las diversas clases de seres que caen bajo el dominio de nuestro conocimiento para estudiar a cada uno en particular.

Como se ve, pasamos del estudio del "ser en cuanto ser", o de la *metafísica general*, en el más estricto sentido de la palabra, al estudio de los seres, *en particular*, y por tanto entramos en la *metafísica especial*. Sin embargo, como se trata de estudiar aquellos *géneros más universales* en que pueden ser clasificados los seres, el estudio que vamos a iniciar se ha considerado siempre como una parte de la metafísica general, reservando siempre para la metafísica particular el estudio de los seres más determinados, cuales son el mundo, el hombre y Dios.

Entre los escolásticos se suele señalar dos grandes divisiones del ser, bajo las cuales se comprenden todos los

demás seres: la división del ser en *necesario* y *contingente*, y la división en *categorías*, que también suele proponerse en forma de división de sustancia y accidente, subdividiendo luego a éste en las nueve categorías señaladas por Aristóteles.

ARTÍCULO 1

EL SER NECESARIO Y EL SER CONTINGENTE

1. **Sentido de la división.** — La división del ser en necesario y contingente es una división que trasciende, en el sentir de la mayoría de los escolásticos, y en particular en el sentir de Santo Tomás de Aquino, la división del ser en sustancia y accidente o en las diez categorías. La razón está en que al ser necesario no se lo puede incluír en una división en cuyos miembros entren los seres contingentes. Si esto se hace, insiste Santo Tomás, y con él la mayoría de los escolásticos, se supondría que los seres contingentes y el ser necesario tienen un denominador común, de cuya subdivisión resultaría la diversificación entre el ser necesario y el ser contingente. Esto puede suceder principalmente tratándose del concepto del ser, pero sobre todo tratándose del concepto de sustancia. Sería posible, a partir de este concepto, una subdivisión de él en sustancia necesaria y sustancia contingente, o sustancia creada y sustancia increada, o sustancia finita y sustancia infinita. Esta subdivisión no la admite Santo Tomás, porque, según él, el concepto de sustancia no puede ser un concepto común a Dios y a las creaturas. Este concepto, lo mismo que el concepto de ser, son conceptos análogos, y, por tanto, no es posible una subdivisión de él, propiamente tal, ya que esto supondría que el concepto de sustancia es género respecto de Dios y de las creaturas, y el concepto genérico propiamente tal es un concepto unívoco, es decir,

que se aplica en el mismo sentido a Dios y a las creaturas. Santo Tomás, según la teoría que explícitamente propone sobre la analogía del ser y de los predicados comunes a Dios y a las creaturas, no podía admitir el concepto de sustancia, y ningún otro concepto, como base genérica de una división en cuyos miembros entrase el ser infinito o necesario, ya que no hay ningún concepto que pueda llamarse unívoco, y, por tanto, género, respecto de Dios y de las creaturas, del ser necesario y del ser contingente.

Conforme a lo que hemos expuesto al tratar del problema de la univocidad y de la analogía del ser, si distinguimos entre la univocidad real y la univocidad lógica, no parece que haya inconveniente en subdividir el concepto del ser, lo mismo que el concepto de sustancia, en contingente y necesario, de manera que los términos ser y sustancia se subdividiesen propiamente. En tal caso no habría tampoco dificultad en incluír al ser necesario, a la sustancia necesaria, en las categorías, ya que la categoría de sustancia comprendería por igual a Dios y a las creaturas bajo el concepto formal o puramente lógico de sustancia. Esta teoría podría también aplicarse al caso de los demás atributos comunes al ser necesario y al ser contingente.

Sea de esto lo que fuere, y prescindiendo de si es una división unívoca o análoga, es lo cierto que el ser es necesario o contingente, y que esta división incluye todas las manifestaciones posibles del ser. Expresamos los conceptos acerca de esta materia, y las ideas fundamentales que nos interesan en metafísica general sobre ella; un mayor desarrollo de la esencia del ser necesario, de sus atributos, de sus operaciones y de sus relaciones con el ser contingente, es propio de la teodicea.

2. **El ser necesario.** — *a*) *Su esencia. Ser necesario* es aquel que existe necesariamente, es decir, que no puede no existir. Por su mismo concepto el ser necesario no sólo se

opone al absurdo, a lo imposible, sino también al ser posible. En ningún momento se puede concebir el ser necesario en estado de mera posibilidad, sino que siempre se lo debe concebir en estado de existencia actual. Esta particularidad del ser necesario, nos lo presenta como el ser que es acto y que *está en acto de existir por su misma esencia.*

El ser necesario, por su mismo concepto, debe ser eterno, ya que no es posible que en momento alguno haya dejado de existir.

Podemos definir el ser necesario en esta forma: *es aquel ser* que tiene en sí la última y suficiente razón de su existencia. Esta definición del ser necesario brota de su mismo concepto. Si un ser no tiene en sí mismo la razón de su propia existencia, debe tenerlo en otro, y, por tanto, depende de este otro en su existir. Se podría concebir un ser necesario, necesariamente producido por otro, y entonces su razón de existir estaría en este otro ser. Pero, como veremos, el ser necesario debe ser *único*, y no es posible que existan dos seres necesarios.

b) *Unicidad.* — El ser necesario, por su concepto, debe ser *único*. La razón de ello está en que todo ser *realmente existente* y *bajo aquel concepto por el cual es formalmente existente*, es un ser *inmultiplicable*. Así, todos los seres que en realidad existen, son inmultiplicables. Sólo son multiplicables, a la manera de los universales, aquellos seres que no implican en cuanto tales una manifestación real actual. Así, el concepto "hombre" es un concepto multiplicable, en diversos individuos. Y por eso podemos decir que pueden existir muchos hombres, que es posible la pluralidad de hombres. Pero si el hombre en cuanto tal existiera, en tal caso ya no sería multiplicable, y sólo podría existir una sola humanidad, un solo hombre inmultiplicable, el hombre. Tenemos clara idea de que todo ser *actualmente existente*, y en cuanto es actualmente existente, es

inmultiplicable, porque estudiando cualquiera de los seres realmente existentes, vemos que es esencialmente imposible su pluralidad. Si existe el hombre Aristóteles o Juan o Pedro, cada uno de éstos es inmultiplicable, y no es posible concebir que existan dos individuos diferentes, que sean a la vez un mismo Aristóteles o un mismo Juan o un mismo Pedro. La razón de esto es porque todo ser en la actualidad existente, en cuanto es actualmente existente, es inmultiplicable.

Ahora bien, el ser necesario, por su mismo concepto, es un ser en la actualidad existente, más aún, por necesidad existente. Por tanto, no puede multiplicarse en individuos diferentes, sino que él mismo es ya por su esencia individuo o inmultiplicable, como Aristóteles es individuo e inmultiplicable, o como Platón, o como cualquier otro individuo que podamos pensar.

c) Causa primera. — Si el ser necesario es el ser único, él debe ser a la vez *la razón de la existencia de todos los seres contingentes.* Los seres contingentes no tienen en sí su razón de existir. Por tanto, deben tenerla en otro ser. Pero si la tienen en otro ser contingente, éste a su vez no tiene en sí mismo la razón de su propia existencia, y debería tenerla en otro ser. En esta forma no hallaremos la razón de existir de los seres contingentes en ninguno de ellos y deberíamos llegar hasta un ser necesario que tenga en sí la razón de su existencia, y que sea en último término la razón de la existencia de todos los demás seres contingentes.

El razonamiento anterior nos manifiesta que si existen seres contingentes es necesario admitir la existencia de un ser necesario. La existencia de los seres contingentes es para nuestra inteligencia el punto de partida para llegar a demostrar la existencia de un ser necesario. Si no queremos dejar como algo incomprensible, injustificado, sin

razón suficiente, la existencia de los seres contingentes, debemos admitir la del ser necesario, que tiene en sí la razón de su existencia y es la razón de la existencia de los seres contingentes. Admitido el ser necesario, se llena de luz para nuestra inteligencia todo el mundo de seres contingentes que nos rodea, y cobra sentido para nosotros nuestra propia existencia.

Si el ser necesario es único y es la razón suficiente de la existencia de los seres contingentes, todos ellos por fuerza han de depender de aquél. Esto nos indica que el ser necesario es *el origen de la causa primera de todos los demás seres.* De él en último término reciben todos su existencia y todo cuanto son.

d) *Omniperfecto.* — Esto mismo nos demuestra que el ser necesario debe tener en sí *todas las perfecciones* posibles, es decir, que debe ser *absolutamente perfecto* en todos los grados posibles de perfección. Porque cada perfección verdaderamente posible o es en sí algo necesario o es contingente; en el primer caso debe hallarse en el único ser necesario que existe, y por cierto identificada con él, ya que no pueden existir dos realidades necesarias distintas entre sí; en el segundo caso la perfección debe también hallarse en él, ya sea en su propio concepto, ya sea en una forma más perfecta, puesto que la perfección contingente debe proceder del ser necesario, y, por tanto, debe existir en él de alguna manera, ya que nadie da lo que no tiene.

Las anteriores reflexiones nos muestran a la vez en síntesis la esencia del ser necesario y *sus principales relaciones con el ser contingente.* Éste depende en absoluto de aquél, y tiene en aquél su última explicación. Hay una relación ontológica entre ambos. El ser contingente recibe su ontología del ser necesario. Éste, a su vez, es la causa, el artífice, el creador y el arquitecto del mundo contingente, que produce libremente, pero conforme a las leyes

primeras del ser e imitando a su propia esencia, de la cual participa y a la cual imita en una manera más o menos imperfecta cada uno de los seres contingentes.

e) Acto puro. — A la luz de la teoría del acto y de la potencia, el ser necesario aparece como el *acto absolutamente puro.* Posee por necesidad la existencia actual y todas las perfecciones posibles en el sumo grado posible. Es decir, la máxima actualidad posible. Excluye toda imperfección, pues de lo contrario sería perfectible y mudable, lo que se opone a la esencia misma del ser necesario. No hay, pues, en el ser necesario nada de potencialidad. Todo él es acto puro, infinito, simplicísimo.

3. **El ser contingente.** — *a) Esencia.* Por oposición al ser necesario, el ser contingente es aquel que puede existir y puede no existir. Por ello mismo el ser contingente *no tiene en sí la razón de ser de su propia existencia.* De suyo él puede existir y puede no existir. No se opone a la existencia, pero tampoco la incluye necesariamente. Esto significa que el ser contingente es algo así como un cuerpo al cual la inercia lo deja librado al último impulso recibido, o lo deja en reposo en caso de que no haya recibido impulso de otro cuerpo activo. El ser contingente, de suyo y mientras no recibe el impulso hacia la existencia, se queda en el estado de mera posibilidad, es decir, de no-ser actual. Recibido el impulso de la existencia, él existirá en tanto en cuanto este impulso dure. De lo contrario, volverá a caer en el no-ser, como el cuerpo pesado al cual se le sustrae el sustentáculo que impedía su caída hacia el centro de gravedad.

b) Dualismo del ser contingente. — Pero el ser contingente es por su esencia una participación de la bondad divina, de las perfecciones del artífice supremo, que en una forma parcial e imperfecta debe reflejar. Este análisis del ser contingente nos muestra que está sujeto a una

doble acción opuesta entre sí, y cuyo resultado depende en último término del ser necesario. De suyo el ser contingente en cuanto contingente tiende a la nada. Pero en cuanto ser participa de la perfección del ser necesario y tiene aptitud para existir en la actualidad, lo cual es ya una perfección del ser antes de su existencia actual. Esta perfección en cada ser nos la declara su propia esencia.

Tiene además la existencia actual, siempre y cuando el ser necesario le dé el impulso existencial, que por sí propias no pueden tener las esencias contingentes. Estas dos vertientes del ser contingente, hacia el no-ser en cuanto contingente y hacia el ser en cuanto participación de la esencia divina, son el fundamento para una explicación integral de la ontología de los seres contingentes, no sólo de la ontología estática, es decir, de su estructura ontológica, sino también de la ontología dinámica, es decir, de su actividad, de su finalidad, y tratándose de los seres inteligentes, de su psicología racional.

c) *Acto mixto.* — El ser contingente es, en cambio, por su esencia, un acto mixto, es decir, mezcla de acto y de potencia, de ser y de no-ser. Por eso ya hemos debido señalar las dos vertientes que constituyen la esencia del ser contingente, una hacia el ser, y en este sentido es acto, y otra hacia el no-ser, y en este sentido es carencia de acto, o potencia. Con esta particularidad: que de suyo el ser contingente es simplemente potencial; y que toda su actualidad la recibe como participación del ser necesario, del acto puro, fuente de toda actualidad posible.

Una de las aplicaciones de la esencia del ser contingente, tal como la conciben los escolásticos, la hallaremos más tarde al querer interpretar el dualismo psicológico y moral de la persona humana. Esa duplicidad misteriosa que existe en el hombre entre el bien y el mal, por la cual somos incitados a la práctica de las acciones más heroicas, por una parte, y, por otra, a las acciones que nos apartan

del bien, es en el hombre explicable por su esencia misma, es decir, por su tendencia hacia el ser, hacia la perfección, hacia lo bueno, por una parte, y, por otra, por su tendencia hacia el no-ser, hacia la imperfección, hacia lo malo. El estado psicológico y moral del hombre no es más que el reflejo natural de su esencia de ser contingente.

Pero, por ahora, bástenos haber indicado la división generalísima del ser en necesario y contingente y haber descrito la esencia de ambos. Esta división abarca toda la realidad del ser, puesto que toda realidad existente, o es necesaria o es contingente. De hecho, como podemos comprobar con facilidad, sólo hay un ser necesario, y toda la realidad que está fuera del ser necesario entra dentro del ámbito de lo contingente.

Entremos ahora en el estudio de la otra división del ser, que, según hemos indicado antes, aplican los escolásticos al ser contingente, es decir, la división aristotélica de las categorías del ser.

TEXTOS

Extractos de la "Suma Teológica":

El ser necesario (C. 3, a. 4).

¿Dios es perfecto? (C. 4, a. 1).

¿Existen en Dios las perfecciones de todos los seres? (C. 4, a. 2).

¿Dios es eterno? (C. 10, a. 2).

¿Dios es uno? (C. 11, a. 3).

¿Es Dios omnipotente? (C. 25, a. 3).

¿Es necesario que todo ente haya sido creado por Dios? (C. 44, a. 1).

Artículo 2

LAS CATEGORÍAS DEL SER

1. **Las categorías.** — La experiencia nos asegura, de manera inmediata, que existe en este mundo que nos rodea gran diversidad de seres. Para estudiarlos, debemos reducirlos a una clasificación adecuada, ya que no es posible ir analizando a cada uno en particular.

El trabajo de clasificación de los seres reales constituye un problema de no fácil solución, si se quiere obtener una división o clasificación satisfactoria. Indiquemos brevemente las diversas tentativas de clasificación que hallamos en la historia de la filosofía.

Parece que fue Aristóteles el primero que intentó una clasificación de los diversos géneros en que pueden ser agrupados los seres. Estos supremos géneros fueron designados por el Estagirita con el término de *categorías*, del verbo griego *kategoréin*, que significa *predicar*, en sentido gramatical, es decir, afirmar o negar algo de un sujeto. De aquí que los latinos hayamos traducido el término aristotélico *categoría* por el de predicamento.

Llámase, pues, *categorías* los *géneros supremos en que se puede dividir a los seres reales, según el diverso modo con que pueden convenir a los individuos,* o *ser predicados de ellos.* Se trata, nótese bien, de las *realidades* mismas objetivas, y no de nuestras *ideas* o *conceptos* de ellas.

Se trata, también, no de *todas* las clasificaciones en que se puede ir situando jerárquicamente a los seres por

géneros, subgéneros y especies, sino sólo de los *géneros supremos* o más universales, dejando el estudio de las clasificaciones ulteriores para las ciencias no filosóficas.

Santo Tomás nos explica el motivo por el cual los latinos han designado con el término de *predicamentos* estas supremas clasificaciones de los seres:

"Es necesario que el ser se divida en géneros diferentes según el diferente modo de pensar, el cual obedece al diverso modo de ser, porque cuantas veces se dice ser, esto es, cuantos son los modos con que algo es predicado, tantas veces se significa el ser, esto es, de tantos modos se significa que algo es. Y por esto, aquellos géneros en que se divide el ser primeramente, se llaman predicamentos, porque se distinguen entre sí, según el diverso modo de ser predicados" [1].

2. **Clasificación aristotélica.** — He aquí como nos describe Aristóteles su clasificación de las categorías del ser: "Cualquiera de los términos usados independientemente de afirmación o negación, o significa sustancia, o cuánto, o cuál, o relación a algo, o dónde, o cuándo, o estar, o tener, o hacer, o padecer. La *sustancia* viene a decirnos lo que es una cosa, como hombre, caballo; *cuánto* nos dice su extensión, como doble, triple; *cuál* nos indica cómo es, como blanco y sabio; *relación a algo*, nos indica respecto o referencia a otro ser, como doble, la mitad, mayor; *dónde*, significa el lugar, como en el liceo o en la plaza; *cuándo*, significa el tiempo, como ayer, el año anterior; *estar*, significa la posición, como estar en público, o estar sentado; *tener*, significa el hábito o posesión de algo, como estar vestido o desnudo; *hacer*, significa actividad, como rasgar o quemar; y finalmente, *padecer* significa recibir la acción de otro, como ser rasgado o ser quemado" [2].

[1] *In Met.*, L. V, lec. 9.
[2] *Categorías*, 4.

No parece que Aristóteles diese la misma importancia a todas las categorías, ya que algunas veces omite las de *estar* y *tener*.

Los escolásticos han denominado respectivamente las categorías aristotélicas con la siguiente terminología: *sustancia, cantidad, cualidad, relación, ubicación o lugar, tiempo, posición, hábito, acción, pasión.*

3. **Otras clasificaciones.** — Las categorías aristotélicas han sido retenidas por los escolásticos, pero, fuera de su escuela, con frecuencia han pretendido ser sustituídas por mejores clasificaciones.

Ya los estoicos y Plotino propusieron nuevas clasificaciones, pero de valor muy inferior a la de Aristóteles.

En el siglo XVIII, como reacción antiescolástica, los empiristas ingleses y los positivistas franceses negaron rotundamente, como carente de valor objetivo, la categoría de la sustancia.

Sabido es que Hume impugnó con detención la categoría de la acción o causalidad.

Kant propuso una nueva clasificación en doce categorías: unidad, multitud, universalidad, realidad, negación, limitación, sustancia y accidente, causa y efecto, influjo mutuo, posibilidad e imposibilidad, necesidad y contingencia, ser y no-ser. Pero también esta división implica mayores dificultades que la propuesta por Aristóteles. Así, por ejemplo, la categoría realidad parece repetida en la categoría del ser, y la de negación y limitación en la de no-ser. El no-ser no parece que deba considerárselo como categoría del ser, etc.

4. **Juicio sobre las categorías aristotélicas.** — No queremos, sin embargo, afirmar que la división aristotélica sea del todo perfecta; por eso es necesario tener en cuenta lo siguiente: no negamos que tenga ciertas dificultades; así,

por ejemplo, el hábito puede entrar en la categoría de la sustancia, porque a su vez el calzado, el vestido o las armas son sustancias; no existe un claro principio de división, acerca del cual se disputa.

Sin embargo, la clasificación aristotélica es en la práctica la más útil de cuantas se hayan realizado, y en teoría la que presenta menos dificultades. Hay, por lo demás, en las categorías aristotélicas, un aspecto que tiene valor absoluto, admitido indubitablemente por los escolásticos y también por los filósofos de todas las escuelas. Es la división general entre las realidades sustanciales (la primera categoría) y las realidades accidentales (las otras nueve categorías). Decimos que esta clasificación tiene un valor absoluto, no sólo en la apreciación de los escolásticos, sino también en la de todos los filósofos. Porque, aun cuando muchos de los filósofos no escolásticos rechazan la categoría de la sustancia, sin embargo, al negar valor a dicha categoría no niegan que nosotros tengamos que pensar la realidad bajo la categoría de la sustancia, sino que esta categoría tenga el valor objetivo de nuestro concepto de sustancia, que sea viable la clasificación aristotélica en cuanto refleja con perfección nuestra manera de concebir el mundo real, donde encontramos siempre, según las categorías, un sujeto permanente al cual atribuímos ciertas cualidades transitorias o accidentales. Todos distinguimos al decir "hombre sabio" entre lo que significamos por el primer término y por el segundo: vemos con claridad (aun quienes niegan que la realidad "hombre" sea un sujeto permanente de orden sustancial según la concepción escolástica), que por el primer término indicamos un sujeto, con una esencia o manera de ser determinada, que permanece siempre la misma esencia (hombre), tanto si le atribuímos o negamos la cualidad "sabio". Es decir, que necesariamente pensamos según las categorías de sustancia y accidente. En este sen-

tido resulta muy razonable y adaptada a nuestra manera de concebir la realidad la división de las categorías de Aristóteles, en lo que se refiere a la clasificación general de sustancia y accidente.

TEXTO

Los Predicamentos (*Coment. a la Met. de Arist.*, L. V, 1.9).

Capítulo II

ANALOGÍA Y UNIVOCIDAD DEL SER

"Deus autem solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem".

"Pues sólo Dios es ser por su esencia, en tanto que todos los otros son seres por participación".

S. Thomas, *C. Gent.*, l. III, c. 66.

Artículo 1

EL PROBLEMA Y SUS TÉRMINOS

1. **Planteamiento.** — El problema de que ahora debemos ocuparnos coincide con el llamado problema de la metafísica, principalmente de la metafísica griega, de la aristotélica y de la escolástica. Es el problema de los cambios, de la diversidad y multiplicidad de los seres, que dio origen a la investigación filosófica griega.

En efecto, tratamos de averiguar cómo se explica que el ser esté como dividido en muchos seres diferentes, los cuales todos son ser. Unidad y multiplicidad de los seres. De aquí surge otro problema: cómo nosotros concebimos el ser y los seres, y cómo afirmamos el ser de los seres diferentes entre sí. Los dos problemas, el ontológico y el lógico, reclaman una explicación.

Para entrar mejor en este problema recordemos algunos conceptos, aunque ya sean conocidos.

Por una parte percibimos la existencia de *muchos seres* diversos; más aún, vemos que ni siquiera hay dos seres que sean iguales entre sí. Aun los mismos seres que son entre sí más semejantes, aquellos en los cuales sólo existe una diversidad accidental o individual, no son simplemente el mismo ser; uno no es el otro. Así, v.gr., entre dos hermanos gemelos, tan semejantes entre sí que no es posible distinguir uno de otro, existe siempre una distinción, porque uno no es el otro.

Sin embargo, por otra parte percibimos que nosotros concebimos a todos los seres bajo *un concepto unitario del ser*, de tal manera que no podemos concebir "el ser" sin reducir la multiplicidad de los seres a cierta unidad. Pensamos por ciertos esquemas mentales; esquemas que en su ser lógico ofrecen cierta unidad, que se aplica no obstante a cosas diversas. Todas aquellas cosas diversas en realidad son ser; el hombre no es el caballo, ni el caballo es la mesa, ni la mesa es el árbol; y, sin embargo, todos ellos, hombre, caballo, mesa y árbol son ser, y este concepto de ser nos parece a nosotros el mismo, aun cuando lo aplicamos a diversos seres; por eso podemos hablar "del ser" en singular y sin referirnos a un ser determinado.

De aquí brota el problema: ¿cómo puede un concepto mismo aplicarse a muchos seres tan diversos en realidad entre sí? ¿Por identidad? ¿Acaso un mismo ser puede ser a la vez uno y muchos? ¿El ser, en cuanto ser, a la vez es uno y múltiple? ¿No hay en esto una contradicción?

2. **Actitudes fundamentales.** — A esta cuestión responden los filósofos de diversas maneras:

a) Los escépticos, los nominalistas y positivistas, atendiendo principalmente al hecho de la multiplicidad de los seres, niegan al concepto del ser una verdadera unidad, que tenga fundamento en la realidad. La unidad con

que concebimos el ser no es sino una simple *ilusión o proyección mental.*

b) Los idealistas exagerados afirman, al contrario, que el ser existe en realidad tal como lo concebimos con esa unidad férrea con que está en nuestra inteligencia. La multiplicidad y diversidad de los seres es para ellos también una mera ilusión mental.

De aquí ha brotado el panteísmo y el monismo metafísico, para los cuales sólo existe *una realidad única*, de la que son manifestaciones diversas lo que la experiencia nos ofrece engañosamente como seres diversos. No niegan éstos la realidad, sino que piensan que ella es matemáticamente tal como la pensamos.

c) Otros, finalmente, buscan una solución intermedia, un punto de equilibrio entre la unidad y la multiplicidad del ser. No se detienen en la idea cerrando los ojos a la realidad, ni en ésta cerrando los ojos a la idea. Según ellos, la idea del ser es *una* y nos lo presenta como uno; pero esta unidad no es una mera ficción, sino que tiene su *fundamento en la realidad*, por cuanto en ella existe una *semejanza* real entre todos los seres. La realidad nos da, pues, el fundamento de la unidad del ser. De aquí que el concepto uno del ser sea fruto a la vez de la inteligencia y de la realidad; ésta pone el fundamento de la semejanza real de los seres que de suyo son múltiples; aquélla, la inteligencia, prescindiendo de la multiplicidad de los seres, los concibe sólo en su aspecto de semejanza, dando por su cuenta el elemento lógico de la unidad del ser. Este elemento consiste en que nuestra inteligencia, al concebir el ser en cuanto uno, *prescinde* (lo que no es negar) de las diferencias y la multiplicidad del ser. Gracias a esta *prescindencia*, nuestra inteligencia puede afirmar "el ser", o cualquier otro concepto común a los seres diferentes, sin que ello implique contradicción de ningún género. Lo

único que sucede es que al afirmar el concepto, v.gr., de *hombre* o de *ser* aplicado a diversos hombres o a diversos seres, no indicamos *todo* lo que ellos son, sino sólo *una parte* de su realidad; pero no *negamos* aquello que no afirmamos, sino que simplemente *prescindimos* de si en realidad existe o no existe en los seres. En una palabra, nuestras afirmaciones, cuando formamos un concepto común a los diversos seres, son sólo afirmaciones *incompletas* de la realidad, pero no *falsas*.

Esto supuesto, tratando del ser en particular, el problema reviste dificultades especiales. Porque, como vimos, el ser es de tal naturaleza, que todos los seres convienen en que son seres, pero se diversifican también en cuanto son ser. Por tanto, todas las cosas convienen en cuanto son ser, y se diversifican en algo en que también son ser. ¿Cómo se puede esto entender?

3. **Dentro de la escolástica.** — Para responder a este problema, los autores escolásticos se han dividido en dos grandes grupos: los unos sostienen que el ser se predica de todos los seres en el mismo sentido; los otros, en cambio, sostienen que cuando de una cosa afirmamos que es ser, juntamente expresamos las modalidades de la misma cosa en que se diferencia de todos los otros seres; de esta manera el ser no se afirma en el mismo sentido de cada uno de los seres, sino en un sentido que en parte es el mismo y en parte diferente.

En el primer caso se dice que el ser es *unívoco*, o se aplica unívocamente a los inferiores; en el segundo caso se afirma que el ser es *análogo* o que se aplica en sentido en parte diverso a cada uno de los seres.

El origen de esta diferencia debemos hallarlo en la necesidad de encontrar una explicación satisfactoria de la diferencia esencial que existe entre Dios y las creaturas. De nuevo la filosofía tomista se halla en su punto central;

una concepción, no panteísta o monista, sino dualista del universo, distinguiendo a éste del ser absoluto, que es Dios. Para ello algunos escolásticos creen necesario afirmar que el concepto del ser no se puede aplicar en el mismo sentido a Dios y a las creaturas; porque si así fuera, no se podría distinguir esencialmente el ser de Dios del ser de las creaturas, lo que nos llevaría a una confusión panteística entre ambos; para ello exigen lo que antes hemos designado como predicación *análoga* del ser. Cuando decimos que "Dios es ser", lo decimos en un sentido diverso del que atribuímos al vocablo cuando decimos "el hombre es ser" o "la creatura es ser". En realidad, todo lo de Dios es por esencia diferente de las creaturas y por ello todo lo debemos afirmar de Él en un sentido diferente del de las creaturas; el problema, tratándose de Dios y las creaturas, se plantea acerca de todos los predicados que podemos afirmar de ambos en sentido propio: sabio, prudente, justo, misericordioso, etc. Si afirmamos con propiedad que Dios y el hombre son justos o misericordiosos, debemos reconocer que la justicia y la misericordia de Dios son, por cierto, diferentes de la justicia y misericordia de los hombres. Dios nos libre, por ejemplo, de que su justicia se pareciera a la justicia humana, tan imperfecta y tan falaz en sus determinaciones.

Sin embargo, otros autores sostienen un punto de vista diferente. Dicen que si no afirmamos el concepto del ser en el mismo sentido de Dios y de las creaturas, resulta que no podemos llegar a un verdadero conocimiento de Dios; no podríamos afirmar de Dios ninguno de los predicados que afirmamos de las creaturas, o debemos decir que ellos tienen un sentido en rigor diferente, lo que viene a ser lo mismo. Esto nos lleva a un agnosticismo respecto de Dios. Si el concepto del ser no se aplica con un mismo significado a Dios y a las creaturas, no podemos utilizarlo en

nuestras pruebas para pasar del conocimiento de las creaturas al conocimiento de Dios. Porque en un silogismo en que aplicamos los conceptos de Dios y de creaturas, debemos utilizar el concepto de ser como término medio, y éste debe tener el mismo significado en ambas premisas, si no queremos que el silogismo resulte de cuatro términos. Por otra parte, a Dios no podemos conocerlo sino a través de lo que conocemos de las creaturas, y, por tanto, todos nuestros conceptos positivos de Dios están tomados de los conceptos propios de las creaturas.

4. **Los términos.** – Para resolver este problema vamos a exponer algunas nociones.

Unívocos, según Aristóteles, se dicen aquellos términos que tienen un mismo nombre y significan lo mismo.

Equívocos son los términos que tienen el mismo nombre pero con un significado diverso.

Análogos, que Aristóteles incluyó entre los equívocos, son los términos que tienen un mismo nombre, pero que significan en parte lo mismo y en parte algo diverso.

Como ejemplos de unívocos podemos citar los términos llamados universales, como *hombre, caballo, planta*; aplicados estos términos a diversos individuos, retienen siempre *el mismo significado*: Juan es *hombre*, Aristóteles es *hombre*, Platón es *hombre*. El término *hombre* se toma siempre en el mismo sentido, ya que sólo pretende significar en cada uno de los casos que los diversos individuos pertenecen a la especie humana.

Equívocos son, por ejemplo, los términos tomados en diverso sentido, como el nombre *Toro* aplicado a un animal y a un monte; o el nombre *María* aplicado a una mujer y a la constelación de las Tres Marías. En estos casos el término o el nombre es el mismo, pero la significación es enteramente diversa.

Como análogo se suele citar el término *sano*: éste se aplica en diverso sentido a la medicina, al color y al hombre; decimos que la medicina es *sana* queriendo significar "que produce la salud"; que el color es sano, significando "que manifiesta la salud"; que el hombre es sano, significando "que su organismo está en buenas condiciones".

La analogía puede ser *intrínseca* o *extrínseca*; llámase *intrínseca* la analogía cuando la cosa significada por el nombre se halla intrínsecamente en cada uno de los seres a que se aplica el término análogo. Así, la palabra *vida* aplicada a Dios, al hombre, al animal y a la planta, expresa una propiedad que en su sentido propio se halla en todos como algo intrínseco a ellos.

Analogía extrínseca se llama la que expresa una propiedad que sólo está intrínsecamente en uno de los analogados, y en los otros sólo extrínsecamente. Así, el término *sano* nos indica la salud, que es algo intrínseco al hombre, pero extrínseco a la medicina, ya que en ella no se halla la salud.

Es de gran importancia la distinción entre *analogía real* y *analogía lógica.*

Real es la que existe en las mismas cosas, en las cuales la propiedad significada en parte es igual y en parte es diversa.

Lógica es la que existe en los conceptos o en los términos mentales.

Analogía verbal es la que existe solamente en las palabras.

5. **Diversas formas de predicación.** — También es de suma importancia que recordemos la forma en que un predicado puede convenir a un sujeto, es decir, la estructura del juicio, ya que deberemos tratar de averiguar cómo un mismo término es predicado de diversos sujetos.

Predicación es la afirmación o negación de una cualidad o propiedad respecto de un sujeto.

Puede considerarse en la afirmación principalmente el sujeto o bien el modo como se le aplica el predicado.

a) *Por parte del sujeto* la predicación puede ser *formal* o *material*, llamada ésta también *real* e *idéntica*. En la *predicación formal* se aplica al sujeto algo que pertenece a su esencia, y, por tanto, debe predicarse del sujeto "en cuanto tal". Por ejemplo, en el juicio "el hombre es racional" el término "racional" conviene al hombre "en cuanto tal", y, por tanto, se le aplica en sentido *formal*, equivaliendo a esta otra proposición: el hombre en cuanto hombre es racional.

Predicación material tiene lugar cuando el predicado no pertenece a la esencia del sujeto, pero de hecho le conviene. Así, por ejemplo, decir que el hombre es alto es una predicación material o idéntica, ya que el hombre puede ser alto, bajo o de estatura mediana. Y así no podemos decir que el hombre en cuanto hombre es alto, sino que el hombre en este caso particular es alto o bajo o mediano.

b) Debemos también hacer la misma distinción *de parte del predicado*. En la misma manera que considerábamos al sujeto formalmente o materialmente podemos considerar al predicado en su sentido formal, es decir, en cuanto tal, o en el sentido que en realidad recibe o toma en el sujeto particular en que se encuentra.

Predicación formal de parte del predicado realízase cuando se consideran en el predicado sus notas *esenciales*. Así, p.ej., al decir "Pedro es hombre", puede entender en el predicado tan sólo su significado esencial, "animal racional".

La predicación de parte del predicado es material cuando, además de las notas esenciales, se considera tam-

bién las que *de hecho* van unidas al sujeto al cual se aplica el predicado. Así, al decir "Pedro es hombre" puedo entender, no sólo que es "animal racional", que es lo que por esencia significa el predicado, sino las otras cualidades que *de hecho* hay en Pedro, "sabio", "bueno", "hábil", etc.

Artículo 2

EN EL PLANO REAL

1. **Nexo.** — Entremos ahora en la explicación del problema de *la analogía del ser*. En este punto es conveniente separar los datos ciertos de los inciertos, y comenzar por establecer todo aquello que hay de cierto acerca de la analogía del ser, para estudiar aparte los problemas en que no se puede ver con tanta claridad una solución definitiva.

2. **Importante distinción de planos en el estado de la cuestión.** — Para ello es conveniente distinguir los dos aspectos en que podemos hablar de analogía o de univocidad, a que nos hemos referido en la explicación de los términos. La univocidad, como la analogía y como el ser, los podemos considerar en *el plano real* y en *el plano lógico*: en el plano real, es decir, en cuanto el ser y los seres existen en sí mismos independientemente de nuestra manera de considerarlos; y en el plano lógico, es decir, después que nosotros hemos elaborado nuestros conceptos, los cuales, según la crítica y la psicología nos enseñan, reciben su unidad formal del trabajo de nuestra mente. En realidad, las cosas son múltiples. Nuestros conceptos que aplicamos a diversas cosas tienen unidad, pero esta unidad formalmente proviene de nuestra inteligencia, y sólo se halla en los seres cierto fundamento para que podamos concebirlos, a pesar de su diversidad y multiplicidad, bajo un solo y mismo concepto.

Creemos, pues, que es de la mayor importancia para una solución acertada de este problema la consideración de los dos planos indicados, del plano real y del plano lógico. Estudiemos primero la consideración del ser tal como existe en realidad, con independencia de nuestra manera de pensarlo. Podemos preguntarnos: el ser tal como existe en realidad ¿es unívoco o es análogo?

3. **El ser es análogo en el plano de la realidad.** — En este problema toda la escolástica de manera unánime afirma *la analogía del ser*. En efecto, el hecho de que existan muchos seres nos muestra que todos ellos coinciden en que son ser, y a la vez son entre sí seres diversos. La negación de toda diversidad real entre los seres lleva al panteísmo metafísico. Éste fue el error de Parménides. Cuando él afirma que el ser es uno e inmóvil e inmultiplicable, lo que viene a decir es que toda la realidad está concentrada en un solo ser indiferenciado e indiferenciable, y que, por tanto, no es posible hablar de diversidad de seres, que coincidieran por una parte en cuanto ser y que por otra parte fueran diversos en su realidad. El panteísmo de Parménides, o su monismo, no es más que la afirmación de la *univocidad real* del ser. Cierto que él se engañó atribuyendo a la realidad la unidad lógica de nuestro concepto de ser, pero su afirmación no es la negación de una analogía lógica, sino que va más allá negando la misma analogía real. Si él hubiera admitido la diversidad real de los seres a pesar de la unidad conceptual con que los unificaba, no hubiera llegado al panteísmo, y hubiera construído una metafísica de realismo moderado.

4. **Pruebas de la analogía real.** — La analogía real del ser puede con facilidad probarse: por una parte, *el ser se realiza de una manera diferente* en Dios y en las creaturas, en la sustancia y en el accidente; y por otra parte,

hallamos *propiamente la razón de ser* en Dios y en la creatura, en la sustancia y el accidente. Ahora bien, es éste el concepto de la analogía. La coincidencia y la diversificación real en su ser.

Que Dios y las criaturas sean realidades por esencia diferentes es claro, por cuanto Dios es un ser que existe por sí mismo, necesario, infinito, acto puro, perfectísimo; las creaturas, en cambio, son seres contingentes, mudables, limitados, imperfectos. Todo el ser y todo el obrar de Dios tiene el sello de la actualidad pura, y todo el ser y todo el obrar de las creaturas tiene el sello de la imperfección esencial, de la potencialidad propia de todo ser contingente. Por eso, el ser en Dios se realiza de manera diferente que el ser en las creaturas; y lo que decimos del ser, podemos aplicarlo a toda otra propiedad, atributo, operación o relación que sea común a Dios y a las creaturas: la justicia, la ira, la misericordia y la compasión en Dios tienen un carácter muy diferente que en las creaturas, sin que por eso dejen de ser tanto en él como en éstas en verdad justicia e ira, misericordia y compasión, etc.

Y acabamos de indicar cómo en realidad el concepto de ser, aunque por esencia diferente en Dios y en las creaturas, *es propiamente ser en ambos.* Pues las creaturas son propia y verdaderamente seres, realidades a las que con propiedad, y no por metáfora, les conviene la razón de ser. Lo mismo digamos acerca de los otros atributos comunes a Dios y a las creaturas. Propiamente Dios es sabio; y propiamente las creaturas son sabias; propiamente Dios es justo, y propiamente son justas las creaturas.

Lo que hemos dicho acerca de Dios y las creaturas podemos aplicarlo también a la sustancia y al accidente. Tanto una como otro son con propiedad seres, pero a la vez son seres por esencia diferentes, ya que la sustancia

es ser que existe por sí mismo, y el accidente es ser que existe en otro ser.

5. **La importancia de la analogía en el plano real.** — La demostración anterior es significativa para confirmarnos en la realidad de la analogía de que estamos hablando, pues demuestra que podemos con toda propiedad hablar de analogía en el orden ontológico. En verdad, cuando decimos que Dios *es* un ser en parte igual y en parte diferente de las creaturas, nos referimos a algo que está fuera de nosotros, y que *es* así con independencia de nuestra manera de concebir la realidad.

De la misma manera, cuando decimos que la sustancia *es* ser y que el accidente *es* ser, pero que la sustancia *es* ser diferente del accidente y éste *es* ser diferente de la sustancia, indicamos a la vez una conveniencia y disconveniencia ontológica entre la sustancia y el accidente.

Más aún, la analogía ontológica o real nos da la clave de la verdadera esencia de los seres, y nos ilumina una vez más el principio de unidad del ser. Es una misma realidad la que a la vez es ser y es sustancia, porque no hay una distinción real entre la razón objetiva de ser y de sustancia en una realidad determinada. Toda la realidad es a la vez ser y es a la vez sustancia, y lo mismo podemos decir de todos los demás grados metafísicos que constituyen la realidad esencial de cualquier individuo: Toda la realidad en determinado individuo (v.gr., Sócrates), es a la vez ser, sustancia, viva, animal, racional, individual.

Por eso es posible la analogía real, porque una misma realidad, en virtud del principio de unidad del ser, no puede ser formalmente diferenciada por otra realidad realmente distinta, sino que ha de estar en realidad identificada con ella. Así, si comparamos dos realidades, dos seres distintos, dos sustancias distintas, dos hombres distintos, hallaremos entre ellos una verdadera analogía real, porque todos

ellos son a la vez seres en su realidad y se diferencian en toda su realidad, son a la vez en toda su realidad sustancias y en toda su realidad diferentes, son a la vez en toda su realidad hombres, y en toda su realidad se diferencian, porque uno es el individuo tal y el otro el individuo cual.

6. **Los defensores de la analogía lógica suponen la existencia de la analogía propiamente tal en el plano real.** Es importante también, para establecer la verdadera existencia de la analogía en el plano real, el hecho de que escolásticos que tratan detenidamente el problema, y que por otra parte admiten la analogía aun en el plano lógico y niegan en este mismo plano la univocidad del ser, sin embargo, al tratar del problema de la analogía de atribución o de proporcionalidad, admiten que esta analogía debe entenderse no del ser en cuanto ser, sino del ser *en cuanto ya se halla sometido a sus diferencias*, es decir, tal como existe en la realidad. En otra parte citamos un célebre pasaje de Suárez, pero no estará de más repetirlo en este lugar, dada la importancia de la materia. "De este modo, es decir, por analogía de atribución, se dice el ser de la creatura por relación o atribución a Dios. Lo cual no debe entenderse de manera que se piense que la creatura, concebida bajo la abstractísima y confusísima razón de ser en cuanto tal, diga relación a Dios; porque esto es absolutamente imposible como acertadamente lo prueban los argumentos puestos anteriormente, puesto que bajo tal concepto no se concibe la creatura en cuanto es un ser finito y limitado, sino que del todo se abstrae, y sólo confusamente se concibe bajo la razón de algo que existe fuera de la nada; debe, por tanto, entenderse de manera que *en la realidad misma la criatura no participa de la razón de ser*, sino con cierta subordinación esencial a Dios, lo cual es de suyo evidentísimo, puesto que es esencialmente ser

que depende de otro, como también se ha declarado anteriormente".

Es decir, que Suárez en este párrafo insiste en que sólo se puede hablar de analogía de atribución en el orden real, o, como nosotros decimos, sólo en el plano de la analogía real.

7. **Analogía metafísica.** — Pero ¿cuál es la clase de analogía real que existe a propósito de la razón de ser? Todos los escolásticos coinciden en que la analogía real del ser es una analogía *metafísica*. Llámase analogía metafísica la de aquello que trasciende o se halla incluído formalmente en las diferencias de los géneros o especies inferiores. Ahora bien; el concepto de ser o la razón objetiva del ser es tal que en todas las diferencias y en todos los inferiores se halla esencialmente incluída, como pudimos comprobar al hablar de la trascendencia del ser. Por este motivo suelen llamarla *analogía metafísica.*

Por oposición a la analogía metafísica, se suele llamar *analogía* física la de los conceptos objetivos de los géneros respecto de las diferencias y de los inferiores. Así, el concepto o la razón de animal en el hombre y en el perro es *físicamente análoga*; en cambio, la razón de ser en el hombre y en el perro es *metafísicamente análoga.* Con esto se quiere indicar que la penetración ontológica o la trascendencia ontológica del ser es mayor que la de todos los demás conceptos o realidades que el hombre pueda concebir.

8. **Analogía de atribución y de proporcionalidad.** — Entre los escolásticos se suele discutir con ulterioridad sobre la naturaleza de la analogía del ser respecto de Dios y de las creaturas, de la sustancia y del accidente.

Según unos, dicha analogía es de *atribución* (llamada también de *proporción*), y según otros es de *proporcionalidad.*

a) *Los términos.* — *Analogía de proporcionalidad* es la que existe entre dos términos que tienen un nombre común, pero la razón significada por el nombre es la misma *proporcionalmente* respecto de cada uno de ellos. Así, se suele decir que Dios tiene su ser y la creatura tiene su ser, o también que el ser de Dios es para su esencia lo que el ser de la creatura es para su esencia. Existe, por tanto, una igualdad de dos proporciones en las cuales entra no un denominador común, sino denominadores en realidad diferentes, pero la proporción de un numerador a su denominador es la misma que la del otro numerador a su denominador. V.gr.:

$$\frac{\text{Dios}}{\text{su ser infinito}} = \frac{\text{Creatura}}{\text{su ser finito}}, \text{ y en general } \frac{A}{X'} = \frac{B}{X''}$$

La *analogía de atribución* (o de *proporción*) se funda en la relación que tiene un término respecto del otro análogo. Exige siempre *cierta dependencia*, ya que un término necesariamente dice relación, está conexionado con el otro término. Así, por ejemplo, en el caso del ser, la analogía de atribución consiste en que Dios tiene su ser necesario e independiente, pero la creatura tiene su ser *con relación a Dios*. En esta analogía nosotros no podemos pensar en el ser de la creatura, y en la relación de ella a él, sin relacionarlo con el ser del otro término de la analogía, es decir, Dios. Se enuncia, por tanto, en esta forma: Dios es ser (sin relación a otro, absolutamente), la creatura es *ser con relación a Dios*. El denominador es común, pero en un caso se expresa en absoluto y en el otro con relación al analogado principal. V.gr.:

$$\frac{\text{Dios es}}{\text{ser (absolutamente)}} = \frac{\text{la creatura es}}{\text{ser (con relación a Dios)}}$$

b) Opiniones. — Desde hace tiempo se disputa entre los escolásticos cuál de las dos analogías es la verdadera, y, en caso de que las dos sean admisibles, cuál es la más esencial, la primaria. Según la escuela de Cayetano, sólo la analogía de proporcionalidad es una analogía intrínseca, y, por tanto, sólo ella es la analogía principal y verdadera existente entre Dios y las creaturas. Según Suárez, la analogía de atribución o de proporción es la analogía primaria y en verdad intrínseca, y la de proporcionalidad sólo secundaria.

A nosotros nos parece que ambas analogías son aplicables al caso del ser respecto de Dios y de las creaturas, de la sustancia y del accidente. Pero pensamos que *la analogía real del ser es primariamente analogía de atribución o de proporción, y sólo secundariamente analogía de proporcionalidad.*

Exponemos en síntesis nuestro pensamiento.

c) Pruebas. — Es evidente que entre Dios y las creaturas existe analogía de atribución o de proporción, puesto que el ser conviene a Dios por sí mismo y a la creatura con dependencia de Dios, a la sustancia le conviene por sí, y al accidente por relación a la sustancia. No otra cosa es la analogía de atribución. Dicha analogía es evidentemente *intrínseca,* puesto que se funda en la esencia misma de los términos análogos.

Así mismo es la analogía *primaria* entre Dios y las creaturas. Porque debe fundar de manera primordial la analogía entre Dios y las creaturas aquello por lo cual más inmediata y formalmente se diversifican Dios y las creaturas en la razón de ser. Ahora bien, la *aseidad* en Dios y la *dependencia de otro ser* en la creatura, en las que se funda la analogía de proporción, es la esencia misma de la diversificación entre Dios y las creaturas, luego ello debía ser

el fundamento primario de la analogía que entre ellos existe.

Ésta parece haber sido la última opinión de Santo Tomás, puesto que en su última y más importante obra, la *Suma teológica,* sólo hace mención de la analogía de atribución.

Que exista analogía de proporcionalidad entre Dios y las creaturas no vemos ningún inconveniente en admitirlo, porque en realidad existe una semejanza de proporciones en cuanto que Dios es o se refiere a su ser, y la creatura es o se refiere a su ser proporcionalmente de la misma manera que Dios, es decir, cada uno de manera proporcional a su esencia, Dios en cuanto que tiene el ser por sí mismo, y la creatura en cuanto que tiene el ser recibido de otro.

En esta forma el problema de la analogía real del ser queda resuelto de manera integral, y es él la base para la metafísica realista y pluralista del tomismo. Cuando se trata, en cambio, del problema en el orden lógico, la solución resulta menos cierta, y a la vez, según creemos, de menos trascendencia para la filosofía tomista.

ARTÍCULO 3

EN EL PLANO LÓGICO

1. **Nexo.** — Después de haber estudiado al ser tal como en realidad existe, es decir, con independencia de nuestra manera de considerarlo, es conveniente ver también cómo entendemos nosotros mismos al ser, o, en otras palabras, debemos estudiarlo en cuanto y como es entendido por nosotros, y aplicado, después de nuestra formación conceptual del ser, a los diversos seres particulares o a sus inferiores.

2. **Importancia de la cuestión.** — Esta cuestión ha sido clásicamente discutida entre los escolásticos, y no se ha llegado todavía a conclusiones ciertas en la materia. Suárez dice que el problema de la analogía del ser "es incierto", y es en rigor de la analogía del ser en el sentido lógico o conceptual de que habla el Santo Doctor, puesto que la analogía real del ser, de la cual ya hemos hablado, no se puede poner en duda.

A pesar de esta incertidumbre de conclusiones a que se llega después de un trabajo laborioso, la cuestión tiene no menos importancia que interés. En primer lugar es necesario hallar al problema de la analogía del ser, después que conceptualmente hemos llegado a la elaboración del concepto, una solución coherente con el resto del sistema escolástico y que a la vez se acerque lo más posible a la realidad. Esto nos ayuda a comprender más de cerca la esencia del ser en sí mismo, pues aunque se trate de una

relación del ser con la inteligencia, no hay duda de que debemos conocer nuestra formación conceptual del ser para poder discernir los elementos que añade nuestra inteligencia y los que son exclusivamente reales y objetivos del ser.

En segundo lugar, para probar la existencia de Dios y sus propiedades debemos subir de las creaturas al creador. Primero conocemos los seres creados y sus perfecciones, y por ellas y mediante ellas y con conceptos tomados de los seres creados, llegamos a la idea de Dios y de sus perfecciones. Una concepción antropomórfica o cosmomórfica de Dios será siempre imperfecta y aun equivocada. Debemos por ello separar con cuidado aquellos elementos de los seres creados que no podemos aplicar al Creador, y reservar, en cambio, los que le son aplicables sin perjuicio de la infinita perfección y simplicidad de su esencia. Cuando decimos, por ejemplo, que Dios está enojado, pensaríamos mal si nos imagináramos a Dios con una excitación como la que manifiesta el hombre cuando está en ese estado psicológico; pensaríamos mal si creyéramos que al estar Dios enojado llega a un estado de perturbación que le hace ver con apasionamiento las personas, los hechos y las cosas. Y, sin embargo, la Escritura nos presenta a Dios como enojado, como amenazando con castigos, y lleno de ira contra los pecadores. Pero, por otra parte, hay en el enojo *ciertas propiedades* que no implican esa imperfección de una perturbación psicológica con todas sus consecuencias. Hay en el enojo una reacción contra la maldad que no sólo es justa sino que a veces es obligatoria. Esto por cierto puede existir en Dios, y a ello se refiere nuestra expresión "Dios está enojado contra el pecador". Resulta así que nuestra expresión "enojado" tiene un doble aspecto: el enojo característico del hombre con su perturbación anímica, y la idea general de una reacción en contra de la maldad, con ánimo

de castigarla de acuerdo con lo que la justicia exige. Cuando decimos, pues, que "Dios está enojado", no podemos concebirlo a la manera del enojo humano, sino con ese otro enojo superior purificado de toda imperfección. Sólo así podemos ascender de las propiedades de las creaturas a las propiedades del Creador, es decir, aplicamos a Dios, y no podemos hacerlo de otra manera, conceptos que hemos tomado de las creaturas, pero no se los aplicamos con todas las características que hallamos en las creaturas, sino despojados de sus imperfecciones y de sus impurezas.

Si quisiéramos concebir a Dios con prescindencia de las creaturas y sin relación a ellas, nos sería en absoluto imposible formarnos una idea propia de Dios, es decir, que le cuadrase perfectamente o aun que le cuadrase con verdad. Y si las perfecciones de las creaturas que aplicamos a Dios, tuvieran un sentido totalmente diferente, entonces carecería de sentido nuestra idea misma de Dios, y nunca llegaríamos a conocer a Dios con verdad. Las creaturas son las que nos dan a conocer a Dios y caeríamos en un agnosticismo teológico si aplicásemos a Dios las propiedades que descubrimos en las creaturas en un sentido diferente por completo.

Para evitar, pues, por una parte, este agnosticismo respecto de Dios, y, por otra, el antropomorfismo que es un panteísmo, debemos guardar el término medio al traspasar los epítetos de las creaturas que aplicamos a Dios. Y esto es por cierto lo que deseamos conseguir, o el fin a que deben tender nuestras especulaciones en esta materia.

3. **Nuestra posición.** — Dos son, como ya hemos indicado, las opiniones antagónicas, o mejor complementarias en este punto: podemos calificarlas como tomista y escotista, ya que atendiendo a las expresiones de sus autores, Santo Tomás insiste en la una y Escoto en la otra. Por nuestra parte, creemos que la solución exacta del problema

está en mantener por una parte la analogía real del ser respecto de Dios y de las creaturas, y por la otra la univocidad lógica de él. Comoquiera que la mayoría de los autores sostenga la analogía del ser, creemos necesario aclarar con cuidado nuestra posición. Estamos persuadidos de que existe un mal entendido en esta materia y de que con la mejor intención se olvida siempre o se confunde el aspecto real con el aspecto lógico del problema, y es lo que nosotros deseamos evitar.

Así, pues, en primer lugar estamos de acuerdo con todos los autores en que el ser, tal como existe y también cuando se predica con la predicación que hemos llamado material de parte del predicado, es *análogo*. En este sentido, debemos insistir en la analogía real del ser, y en este sentido la analogía del ser es esencial a la filosofía tomista y a la filosofía cristiana, y a toda sana filosofía. Pero en general los autores consideran el estado real del ser y por eso hablan tan sólo de analogía.

Sin embargo, ¿no será posible que tengan también razón los que con tanta insistencia han hablado de la univocidad lógica del ser? Los argumentos de Escoto y de otros autores extraños a la escuela escotista, parecen tener bastante fuerza y, por otra parte, su autoridad no es despreciable. Una parte de razón parece que hay que darles, y ésa es la que nosotros deseamos poner en claro. Es evidente que el concepto del ser, como cualquier concepto universal, objetivamente considerado puede predicarse con predicación formal de parte del predicado; más aún, ésta es la predicación natural y la más usada en el lenguaje filosófico; esto supuesto, parece lo más obvio afirmar que el ser *lógicamente considerado* es unívoco. Por eso pensamos que los autores que no hablan de la univocidad (lógica) del ser, o bien no la consideran (como en general hace

Santo Tomás y también, al parecer, el mismo Suárez), o bien la confunden con la predicación material.

4. **¿Cuál es el verdadero pensamiento del tomismo?** — No faltan, sin embargo, autores que hablan de cierta univocidad *puramente lógica.* Pero esta univocidad puramente lógica no parece ser diferente de la univocidad propia de los conceptos universales. Según el Padre Frick, por ejemplo, la univocidad puramente lógica no es otra cosa que la conveniencia en un solo concepto inadecuado, es decir, que no expresa totalmente la realidad del ser; pero si esto es así, comoquiera que el hombre y el caballo coinciden en el concepto inadecuado de animal, no aparece en qué esté la diferencia entre la univocidad lógica del ser y la univocidad lógica del concepto de animal.

Que el concepto objetivo del ser, como cualquier otro concepto universal, se predique en general en su sentido formal, o con predicación formal de parte del predicado, lo confiesan, de hecho al menos, autores de todas las escuelas.

Santo Tomás parece insinuarlo en la expresión siguiente: hay conceptos "en los cuales no está incluído el defecto de los inferiores" [1], es decir que en ellos se puede prescindir del defecto con que se realizan en los inferiores a dichos conceptos; esto no es otra cosa que una predicación formal de parte del predicado, ya que se aplica un concepto prescindiendo de la forma en que él se realiza en los inferiores, lo que es señal de que lo aplico prescindiendo de las imperfecciones de los diversos individuos en su estado real, y, por tanto, no debo cambiarlo al predicarlo de seres diferentes. También en la *Suma contra Gentes* dice: "Nuestra inteligencia, por ser una sola potencia, tiene también un objeto natural del que de suyo y naturalmente tiene cono-

1 *De verit.*, q. 2, a. 11.

cimiento. Este concepto o este objeto conviene que sea aquel *bajo el cual están comprendidas todas las cosas conocidas por el entendimiento*, como bajo el color están comprendidos todos los colores que son de suyo visibles; éste no es otro que el ser" [2]. Ahora bien, esta manera de concebir el ser, como aplicable *a todos los seres*, exige que el ser en cuanto tal no sea ni uno ni otro ser y, por tanto, que prescinda en su concepto puro del ser de los inferiores.

El Padre Suárez escribe: "Sin duda el ser tiene una gran semejanza con los términos unívocos ya que por medio de un solo concepto, *absolutamente y sin aditamento se predica de Dios y de las creaturas*, conveniencia sola a la que han atendido los que han llamado al ser unívoco" [3]. Ahora bien, afirmar, como lo hace aquí el P. Suárez, que el concepto de ser *se predica* (praedicetur) *de Dios y de las criaturas "absolutamente y sin aditamento"*, no se puede concebirlo sin admitir una predicación formal de parte del predicado.

El comentador del Doctor Angélico, Juan de Santo Tomás, afirma también que el ser no se predica de los análogos en cuanto son diferentes entre sí por sus propias determinaciones, sino sólo *según aquel concepto en que todos coinciden*. "Se responde que con aquella predicación «el hombre es ser», aunque actual y confusamente se miren todos los analogados, y no alguna razón determinada que en potencia contenga a los inferiores, sin embargo aquello que se predica, no son todas aquellas determinaciones que material e implícitamente contienen, sino *aquella razón en la cual todas se confunden*, es decir, tener el ser" [4]. En realidad, aquí Juan de Santo Tomás, acérrimo defensor de la analogía del ser, está defendiendo el fundamento mismo

2 *l.*, II, c. 8.
3 Disp. 28, s. 3, n. 17.
4 *Curs. phil.*, *Lógica*, p. II, q. 13, a. 5.

de la univocidad lógica del ser, es decir, la predicación formal, aquella en la cual un predicado se afirma del sujeto no teniendo a la vista *sino aquello en lo cual coinciden todos los sujetos que tienen el mismo predicado.*

Oigamos a un escolástico moderno cuyo texto ha sido uno de los más divulgados en los Seminarios y Facultades de Filosofía Escolástica. El P. Frick, en su *Ontología,* escribe: "El que nada piensa o dice sino, v.gr., Pedro es ser, Pablo es ser, expresa una mera oposición respecto de la nada, sin atender en manera alguna si este concepto del ser o esta razón del ser *conviene perfectamente, del mismo o de diverso modo, a ambos sujetos*" [5]. Ahora bien, ¿no es ésta la predicación formal de que nosotros hablamos? Aplicar un predicado, y en este caso precisamente pone el Padre Frick el ejemplo del predicado *ser,* aplicarlo sin atender si se realiza con mayor o menor perfección, de la misma o de diversa manera en diversos sujetos, es esto lo que constituye la predicación formal de que hablamos y la misma univocidad lógica.

Que algunos autores que defienden la analogía del ser no piensan en la predicación formal por parte del predicado, o, en general, no piensan en el aspecto *lógico* del problema, sino que atienden sólo a la *analogía real,* lo demuestran los textos mismos, de los que vamos a sacar dos pruebas.

Suárez, que ataca decididamente la univocidad del ser y defiende con toda sinceridad la analogía, ha escrito estas líneas, que dan a conocer con perfección el estado de la cuestión en que se ha situado, es decir, el de la analogía *real;* tal vez puesto en otro estado de la cuestión, en el plano lógico hubiera defendido o hubiera hablado de la univocidad lógica: "De esta manera, pues, el ser se predica de la creatura por relación o por atribución a Dios. Pero esto

[5] *Ontol.,* n. 38, lit. V.

no debe entenderse de manera que se piense que la creatura concebida bajo el concepto abstractísimo y confusísimo del ser en cuanto tal, diga relación a Dios; porque esto es absolutamente imposible, como lo prueban acertadamente los argumentos puestos anteriormente, ya que bajo el dicho concepto no se concibe la creatura en cuanto es ser finito y limitado, sino que en absoluto se prescinde de ello y *sólo confusamente se concibe bajo el concepto de existencia fuera de la nada.* Debe, por tanto, entenderse de manera que *en realidad* la creatura no participa de la razón del ser, sino con cierta subordinación esencial a Dios, lo cual es de suyo evidentísimo, puesto que esencialmente es un ser que depende de otro, según hemos declarado más arriba"[6]. Este texto del Doctor Eximio es tan explícito que no necesita comentario alguno, y estamos en absoluto de acuerdo con él; el ser en cuanto se predica de la creatura *bajo su concepto abstractísimo de ser,* lo que implica no atender a la forma en que se realiza, no nos da la esencia de la creatura, sino sólo nos dice que es *algo que tiene existencia fuera de la nada.* Ahora bien, bajo este concepto, tanto el ser como la creatura están expresados de la misma manera, y por ello no es posible, por el solo concepto del ser, establecer una relación de dependencia y, por tanto, una analogía de atribución, ni de cualquier otra clase, entre Dios y las creaturas. Esto es defender en el plano real la analogía y en el plano lógico la univocidad y la predicación formal por parte del predicado.

Acerca de Santo Tomás vamos a trascribir una observación del Padre Lossada, que juzgamos muy oportuna y conforme a la realidad: "Pero debemos notar que si Santo Tomás, cuando dice que el ser es análogo con analogía de atribución, habla solamente de esta analogía [de atribución por denominación extrínseca], como quieren los moder-

[6] Disp. 28, s. 3, n. 16.

nos tomistas, casi siempre habla fuera de la presente cuestión; pues habla del ser, no en la tercera o cuarta acepción [el ser en el plano lógico], de la que hemos hablado en el nº 32, sino en la primera y segunda [el ser en el plano real], en las cuales no hay nadie que afirme que el ser es unívoco respecto de la creatura o del accidente. Por lo cual, cuando Santo Tomás casi siempre concede al ser exclusivamente o solamente la analogía de atribución (sólo se cita en favor de la analogía de proporcionalidad la cuestión 2 *de Verit.*, a. 11, pero parece haberla abandonado en la *Suma teológica*, 1ª p., q. 13, a. 5 y 6, y 1 *C. G.*, c. 34), sin razón es aducido por los tomistas contra la univocidad del ser en la acepción tercera o cuarta"[7].

5. **La fundamentación teórica.** — Después de haber señalado el fundamento que tiene la univocidad lógica del ser aun en el pensamiento de aquellos autores que sólo hablan de analogía, y en especial de Santo Tomás y Suárez, vamos a exponer los fundamentos directos de la univocidad lógica del ser.

1) En primer lugar, partiendo de la definición aristotélica, debemos llamar unívoco al nombre común cuando su significación es la misma sin diversidad alguna. Ahora bien, el término *ser* lo aplicamos en el mismo sentido a Dios y a las creaturas, o a la sustancia y al accidente; luego, debe llamárselo un término unívoco.

Que el término ser se aplique en el mismo sentido a Dios y a las creaturas, a la sustancia y al accidente, lo confiesan aún los autores que defienden la analogía, como lo hemos visto.

Hemos citado, por ejemplo, a Juan de Santo Tomás, quien afirma que en la predicación "el hombre es ser", aquello que se predica no son todos los analogados que

[7] *Cursus phil.*, t. X, p. 43.

material e implícitamente contienen, sino *aquella razón en la cual todas las cosas se confunden*, es decir, *tener el ser*. Ahora bien, esto en lo cual todas las cosas se confunden, *es lo mismo para todos*, pues sólo se explicaría su diferencia en el caso de que se tuviese presente las diferencias de los inferiores, o la forma que se realiza en el sujeto que se predica. En efecto, si cuando afirmo el hombre es ser, tengo presente algo más que aquello en que todas las cosas se confunden o se identifican, y pienso, por ejemplo, en el ser determinado del hombre, o del sujeto de la proposición, en tal caso ya no predico aquella razón *en que todas las cosas se confunden*, sino la razón determinada del ser del hombre, es decir, una razón determinada, cosa que excluye explícitamente el mismo Juan de Santo Tomás.

Asimismo, el testimonio del Padre Frick nos confirma que el término ser lo aplicamos o lo predicamos en el mismo sentido de Dios y de las creaturas, ya que al decir, v.gr., "Pedro es *ser*" expresamos una *mera oposición a la nada* sin atender a que el concepto objetivo del ser se halle en uno perfectamente y en otro imperfectamente, que se halle de la misma o de diversa manera en ambos sujetos. Es esto lo que requiere la definición de univocidad: predicar el ser en el mismo sentido de sujetos diversos.

Finalmente, el texto del Padre Suárez explícitamente insiste en lo mismo, es decir, que cuando predicamos el ser en cuanto tal (lo que es concebir a la creatura en cuanto ser), bajo tal concepto la creatura no se concibe como lo que en *realidad es*, como ser finito y limitado, sino que se prescinde de ello y sólo se concibe de manera confusa bajo el concepto de algo que tiene existencia fuera de la nada, que es opuesto al no-ser. En realidad, no falta aquí nada para que el ser se *predique* exactamente en el mismo sentido de Dios y de las creaturas, de la sustancia y del accidente y de todos los seres por diversos que sean entre sí.

2) Creemos que el testimonio mismo de los autores confirma de sobra nuestra afirmación.

Pero todavía podemos convencernos más atendiendo a la *estructura misma de la predicación.* Creemos que Santo Tomás se pronuncia explícitamente sobre la predicación formal de parte del predicado, que necesariamente es unívoca respecto de sus inferiores. En una proporción el predicado no debe estar *lógicamente* identificado con el sujeto, sino sólo *realmente.* Ahora bien, si se exige que en toda predicación del ser deba el predicado tener el mismo contenido lógico que el sujeto, es decir, deba expresar no sólo el concepto abstracto de tal predicado, sino también la forma en que ese concepto está realizado en el sujeto, en tal caso exigimos una identidad *real* entre el sujeto y el predicado de la proposición, lo que está por lo menos fuera de las exigencias de las leyes de la predicación en cuanto tal. Si esto fuera exacto, en la proposición "Pedro es hombre", que por tener dos términos concretos se desdobla en esta forma: "El sujeto que tiene la forma de Pedro es el mismo sujeto que tiene la forma de hombre"; si fuera exacto, decimos, que el predicado debe también expresar la forma en que se halla realizado en el sujeto, la proposición "Pedro es hombre" tendría este sentido: "Pedro es tal hombre determinado" y la proposición "Juan es hombre" tendría este otro: "Juan es tal otro hombre determinado", y lo mismo de las demás proposiciones en que a diversos sujetos aplicamos el término "hombre". Pero en tal caso dicho término no es unívoco, contra lo que por lo común afirman todos los autores, ya que en el mismo sentido decimos de Pedro, Juan, etc., "es hombre". Esto sucede precisamente porque la estructura de la predicación exige no identidad *lógica* entre el sujeto y el predicado, sino identidad real, es decir, que el sujeto que tiene la forma en el término que hace las veces de sujeto en la proposición, es realmente el mismo sujeto que tiene la forma expresada en el predicado:

el sujeto que tiene la forma de Pedro es el mismo que tiene la forma de hombre y por ello podemos decir que "Pedro es hombre".

Esta predicación es la más normal y de carácter científico y filosófico, y la aplicamos al concepto del ser de acuerdo con la estructura de nuestra predicación lógica.

La doctrina expuesta es estrictamente de Santo Tomás: "En cualquier proposición afirmativa verdadera es necesario que el predicado y el sujeto signifiquen de alguna manera *lo mismo realmente* pero *diverso según nuestra razón* [es decir, entre el sujeto y el predicado debe haber identidad *real* pero no *lógica*], y esto es evidente tanto en las proposiciones en que el predicado es algo accidental como en aquellas en que el predicado se refiere a algo sustancial. Porque es evidente que hombre y blanco se identifican en el sujeto [el mismo sujeto que es hombre es blanco], pero son diferentes en el concepto; porque una es la razón o concepto de hombre y otra la de blanco. E igualmente cuando digo el hombre es animal, porque aquello mismo que es hombre es verdaderamente animal. Ya que en el mismo supuesto [o sujeto] está la naturaleza sensible, por la que se dice animal, y la naturaleza racional por la que se dice hombre. De manera que también en este caso el predicado y el sujeto son lo mismo en el supuesto [o son el mismo sujeto], pero *son diversos en su concepto*" [8]. Esta doctrina de Santo Tomás resulta inaplicable para quienes defienden la analogía lógica del ser. Ya que, según ellos, el término "ser" tiene un sentido que en parte es distinto en los diversos casos en que se predica, lo que supone que está coloreado o expresado en un sentido real, es decir, en el mismo sentido en que se realiza en el sujeto. Pero en tal caso el ser expresado en el predicado ya no estaría sólo realmente identificado con el sujeto, sino tam-

[8] *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 12, c.

bién *lógicamente*. Esto es una inconsecuencia dentro de las leyes generales de la predicación. Pero lo que a nosotros nos interesa hacer resaltar es que la estructura de la predicación no exige que haya una identidad lógica entre el sujeto y el predicado, y, por tanto, por la estructura general de la predicación no se puede exigir que el término "ser" cuando es predicado deba por necesidad expresar también la forma en que se realiza en el sujeto.

3) Pero lo mismo sucede si atendemos al término "ser" no en virtud de la predicación sino *en sí mismo*. Tampoco desde este punto de vista el término, cuando se lo utiliza como predicado, debe necesariamente ser entendido en la forma en que se realiza el sujeto. Porque dicho término, según lo hemos probado, tiene una *unidad perfecta*, es decir que como tal prescinde de la forma en que se realiza en sus inferiores. Ahora bien, dicho término puede predicárselo exactamente en el mismo sentido, tomándolo en su sentido formal de la misma manera que hacemos con los demás términos que tienen unidad perfecta, como "hombre" o "racional". En rigor, podemos predicar el término "hombre" en el mismo sentido de los inferiores, porque en cuanto tal prescinde de la forma en que en ellos se realiza, esto es, prescinde de sus diferencias. Ahora bien, el término "ser" prescinde también con perfección de sus diferencias, luego por la naturaleza misma del concepto del ser no hay ninguna dificultad en que se predique en el mismo sentido, y, por tanto, en que se predique unívocamente.

En realidad, no nos explicamos cómo quien defienda la unidad del ser pueda negar la univocidad. Conocemos perfectamente la posición de Suárez al respecto, quien después de haber defendido con argumentos claros y precisos la unidad del concepto del ser, sostiene simplemente la analogía de él. Sin embargo, confesamos que no comprendemos en este punto su posición, ni la de quienes le siguen

en este problema, a no ser que cambien el estado de la cuestión.

Debemos todavía recordar otro texto importante de Santo Tomás a propósito de la predicación: "A lo tercero hay que responder que esta proposición: *el entendimiento que entiende de diversa manera* [de lo que es la cosa] es falso [o se equivoca], puede entendérsela en dos sentidos, por cuanto el adverbio *de otra manera* puede determinar o bien el término «que entiende» por parte del entendimiento o por parte de quien entiende. Si es por parte de la cosa entendida, esta proposición es verdadera y su sentido es éste: cualquier entendimiento que entiende que la cosa es diferente de lo que en realidad es, es falso [o se equivoca]. Pero esto no tiene lugar en nuestro caso, porque nuestro entendimiento, al formar una proposición acerca de Dios, no dice que él sea compuesto sino simple. Pero si aquella primera determinación del adverbio *de otra manera* se supone de parte de quien entiende, en tal caso la proposición es falsa. Porque una es la manera del entendimiento en su entender y otra la de la cosa en su ser. Porque es evidente que nuestro entendimiento entiende las cosas materiales inferiores a él mismo de manera inmaterial; no es que entienda que ellas son inmateriales; sino que él tiene una manera inmaterial de entenderlas. Y de la misma manera, cuando entiende las cosas simples superiores a él mismo, las entiende a su manera, es decir, por composición, pero no de manera que él piense que las cosas son en sí mismas compuestas. Así, nuestro entendimiento no se equivoca al formar [en sus juicios] una especie de composición en Dios" [9].

Este texto de Santo Tomás es significativo en el sentido de que no hay ninguna dificultad en que nosotros concibamos a Dios con una especie de *composición*, aunque

[9] *Sum. theol.*, p. I, q. 13, a. 12, ad 3.

hacemos la corrección mental por la cual sabemos que *en realidad* no existe en Dios tal composición. Nuestra manera conceptual de pensar a Dios, en especial cuando formamos una proposición acerca de Dios (y toda proposición implica, según Santo Tomás, alguna *composición* o *distinción* entre el sujeto y el predicado), es necesariamente por una manera de composición. Por eso creemos que no están en lo cierto quienes tanto insisten en que siendo Dios una esencia simplicísima, no podemos pensar ninguna clase de composición entre el término "Dios" y el término "ser". Antes bien, por necesidad debemos nosotros hacer alguna distinción y alguna composición entre ambos términos, si queremos formar una predicación que no sea un simple juego de palabras. Si es cierto que el término *Dios* incluye en sí necesariamente el término *ser*, no es menos cierto que éste no incluye necesariamente en sí el término *Dios.*

6. **Algunas dificultades.** — Se nos dice que en Dios la esencia y el ser son una misma cosa *lógica* o *formalmente*; es decir, que se *identifican lógicamente.* Por tanto, cuando digo "Dios es ser", por estar el ser lógicamente identificado con Dios, necesariamente digo que Dios es el ser subsistente por sí mismo, ya que decir en Dios *ser* es lo mismo que decir *Dios* o *Ens a se.*

Pero en esta argumentación existe una doble falacia.

a) En primer lugar, cuando se dice que en Dios la esencia y el ser se identifican, no se trata del ser *en cuanto tal,* del "apto para existir", sino de la *existencia actual.* En este sentido es verdadera la proposición de que en Dios la esencia y el ser [la existencia actual] se identifican lógicamente. Pero no es éste precisamente nuestro caso, ya que aquí no se trata de la "existencia actual" sino del "ser en cuanto tal", de la aptitud a existir en cuanto tal. Cuando, pues, afirman en el presente problema que en Dios la esencia y

el *esse* se identifican lógicamente, dicen una gran verdad, pero están fuera de la cuestión.

Si, en cambio, se entiende del ser en cuanto tal, la proposición no es verdadera, ya que no existe una *identidad total* entre *Dios* y el *ser*, puesto que Dios es necesariamente ser, pero el ser en cuanto tal no es necesariamente Dios; Dios es ser, pero no todo ser es Dios. Por otra parte, lo mismo podemos decir de cualquier otro ser creado: en él la esencia y el ser [aptitud para existir] se identifican lógicamente, porque toda esencia es también formalmente ser.

b) Se dice también que el concepto del ser no puede convenir a Dios y a las creaturas en el mismo sentido, puesto que Dios es infinitamente diverso o distante de las creaturas, y no menos que el ser real del ser de razón. Pero respondemos que cuando se dice que Dios en cuanto tal dista infinitamente de las creaturas y que es infinitamente desemejante respecto de ellas, se entiende en cuanto que su perfección no puede compararse numéricamente con la perfección de la creatura; pero con esto es compatible que exista un concepto que no exprese a Dios en cuanto tal ni a la creatura en cuanto tal, sino a ambos simplemente en cuanto tienen aptitud para existir, y en tal caso el concepto tendrá univocidad lógica respecto de Dios y de las creaturas.

Se dice también que Dios está más distante de la creatura que el ser real del ser de razón o del absurdo. Pero respondemos también que Dios, si no dista menos de las creaturas, por lo menos dista de manera diferente de las creaturas que el ser real del ser de razón; esto es, como un extremo real dista de otro extremo real, que, por tanto, tienen una conveniencia *común* en ser términos reales.

Por último, se nos dice que el ser que conviene a Dios y a las creaturas sería algo anterior, superior y más simple que Dios mismo, lo que es absurdo, ya que Dios es lo primero, lo más elevado y lo más simple que puede existir.

Pero no existe ninguna repugnancia en que el ser, en su concepto abstracto, tenga cierta prioridad en el orden lógico respecto de Dios, prioridad que se manifiesta en el sentido de que si afirmamos que un objeto es Dios, tenemos que afirmar que es ser pero no viceversa. Igualmente no es absurdo que el ser sea lógicamente superior a Dios o que tenga una extensión mayor en orden a la predicación, ya que esta superioridad no es propia de Dios. Dios no debe tener la máxima extensión; al revés, debe tener la mínima extensión, porque es lo más perfecto y lo más único que existe y lo más incomunicable. Por fin, aunque nada pueda existir que sea más simple que Dios en el sentido real, no hay ninguna dificultad en que en el orden lógico haya algo que sea más abstracto que Dios y, por tanto, más simple, o que excluye una mayor distinción de razón en diversos predicados [10].

TEXTOS

Dios es semejante a las creaturas en cuanto ser (S. T., I, c. 4, a. 3).

¿Hay algún nombre que sea propio de Dios? (*S. T.*, I, c. 13, a. 3).

Los nombres que damos a Dios ¿son sinónimos? (ibíd., a. 4).

Los nombres que se dicen de Dios y de las creaturas, ¿deben ser entendidos unívocamente? (ibíd., a. 5).

Analogía (De los principios de la naturaleza).

¿Puede Dios en su modalidad de objeto, convenir con las creaturas? (Suárez, *Disp. met.*, D. 1, sección 1, n°s. 9 y 11).

¿Cómo se puede, sin falsedad, concebir como lógicamente compuesto lo que en realidad es simple? (S. T., I, c. 3, a. 13).

10 MARXUACH, *Ontol.*, n°s. 18-181.

Capítulo III

LA SUSTANCIA Y EL ACCIDENTE

"Palam est quod inter omnia entia, primum est quod quid est, id est, ens quod significat substantiam".

"Es manifiesto que entre todos los seres, primero está aquello que es, es decir, el ser que significa sustancia".

S. Thomas, *In. VIII Met.*, 1. 1.

1. **Nexo.** – Creemos conveniente reunir en un solo artículo el problema general de la sustancia y del accidente, ya que, por ser términos correlativos, probada la objetividad de la sustancia, queda automáticamente demostrada la del accidente, tal como lo conciben los filósofos escolástico-tomistas.

Sin embargo, es evidente que los problemas de la sustancia deben ser tratados antes que los del accidente, por ser aquélla el ser por excelencia.

Hemos expuesto anteriormente, en forma general, los conceptos de sustancia y accidente; la definición más común entre los escolásticos, "sustancia es el ser que existe por sí mismo" y "accidente es el ser que existe en otro", la hemos expresado por definiciones más completas para reflejar perfectamente el pensamiento escolástico:

2. **Análisis de las nociones.** – Sustancia es el ser que no está ordenado por su naturaleza para perfeccionar otro ser distinto; *accidente* es el ser que por su naturaleza

está ordenado a perfeccionar otro ser por completo distinto, en el cual debe estar como en un sujeto.

Estas definiciones nos permiten trazar una línea divisoria perfecta entre lo que es sustancia y lo que es accidente, aun en aquellos casos en que podría existir alguna duda, cual es al tratarse de las sustancias incompletas. Porque éstas son realidades que se unen por necesidad con otra realidad, y que (tratándose de las formas sustanciales materiales, como el principio vital de los vegetales y los animales), está en otra sustancia, es decir, la materia, como en su sujeto, sin poder existir fuera de él. Parece, pues, que les cuadra la definición con anterioridad expuesta de accidente.

Sin embargo, existe una diferencia entre las formas sustanciales y los accidentes: porque la forma sustancial de los animales irracionales, de las plantas y los minerales, debe necesariamente existir, es verdad, en un sujeto (la materia primera), pero *no está ordenada principalmente* a la perfección de dicho sujeto, sino a la formación de un todo, es decir, del cuerpo orgánico o inorgánico. Fácil es comprender que la razón de existir de las formas sustanciales en último término, no es la de servir a la materia, sino la de formar un ser dotado de tal forma sustancial. La forma es así lo más importante del compuesto, ya que es la que determina la esencia o especie de él. No está, pues, de manera principal ordenada por su naturaleza para perfeccionar a la materia, sino sólo en forma secundaria. En otras palabras, la forma está destinada a perfeccionar la materia con el fin principal de constituír un todo del cual ella forma parte; pero no está ordenada a constituír el todo con el fin principal de perfeccionar a la materia. Tal es la diferencia existente entre las formas sustanciales y los accidentes.

3. **Aspecto primordial de la sustancia.** — De la definición dada de sustancia se deduce también otra característica importante de ella. El nombre *sub-stancia* indica lo que está debajo de algo como un sujeto, y, por tanto, parece significar que con propiedad es sustancia lo que es *sujeto de modificaciones.* Sin embargo, este aspecto de la sustancia es sólo secundario; y supone otro aspecto más originario ontológicamente, *la autonomía en el existir*, el existir en sí mismo, y no en otro sujeto. Esta autonomía debe ser previa en el orden de los presupuestos metafísicos a la recepción o sustentación de modificaciones o cualidades que existan en la sustancia como en su sujeto; ya que, para que un ser sea *su-jeto* (esté debajo) de determinadas cualidades o formas accidentales, primero debe existir en sí mismo, como apoyado sólidamente en su propia realidad. Primero es, pues, y más originario metafísicamente *estar*, que *estar-debajo.* De aquí que no sea necesario, absolutamente hablando, para el concepto de sustancia, el estar debajo del accidente; aun cuando se trata de un concepto que hemos tomado nosotros de los seres materiales que están bajo nuestra inmediata experiencia, los cuales son sustancias en el sentido no sólo de existir por sí mismos, sino también de ser sujetos modificables por los accidentes.

La *permanencia* es otra característica que con frecuencia se ha señalado como propia de la sustancia. En realidad, todas las sustancias que conocemos gozan de alguna permanencia. Sin embargo, repitamos que lo esencial y primario de la sustancia es el existir por sí misma, aun cuando fuera con una existencia momentánea.

4. **Filósofos antisustancialistas.** — El concepto de sustancia ha sido negado o desfigurado con frecuencia por los filósofos no escolásticos.

a) En general, los sistemas puramente dinamistas, y aun a veces los mismos atomistas niegan la existencia mis-

ma de la sustancia. Toda filosofía para la cual la esencia de los cuerpos no consiste en otra cosa que en movimientos puros o acciones y reacciones desprovistas en absoluto de todo sujeto, es un sistema antisustancialista. Para esta filosofía no hay más que movimiento, en los que consisten los últimos elementos de los cuerpos, y gracias a aquéllos se producen todas las cualidades, colores, cambios locales, cambios de figura, propiedades físicas y químicas que percibimos por los sentidos.

b) En otra dirección, aunque no muy diferente del dinamismo, está el *positivismo* en muchos de sus representantes. Así, *Locke* afirmaba que no existen sino cualidades que percibimos por los sentidos y que el sujeto que por necesidad nos imaginamos debajo de ellas, es una simple ficción mental.

c) *Hume* sólo concede la categoría de realidad a los fenómenos que percibimos por los sentidos, y afirma que la idea de sustancia, como la de accidente, no son sino el fruto de nuestra imaginación que atribuye a las diversas colecciones o haces de cualidades la idea de sustancia: "No tenemos, dice, idea de la sustancia, que sea distinta de la idea de colección de cualidades particulares... La idea de sustancia, así como la de modo, no es otra cosa que una colección de ideas simples [cualidades] que están unidas por la imaginación y a la cual se le ha dado un nombre particular con el cual somos nosotros capaces de designar sea a nosotros mismos, sea a otros como tal colección".

d) Por su parte, *Kant* niega a la sustancia todo valor objetivo reduciéndola a una simple "categoría a priori". Es evidente que la división kantiana de fenómeno y nóumeno implica nuestros conceptos de sustancia y accidente tal como nos los ofrecen los escolásticos, y es sin duda un resabio o influencia del escolasticismo en Kant. La dife-

rencia consiste en la actitud frente a la objetividad de nuestro concepto o categoría de sustancia, negada por Kant.

e) Siguiendo la dirección del positivismo, el *idealismo* negó el valor objetivo de todos nuestros conocimientos, en particular el de sustancia. Pero lo notable es que aun ciertos *filósofos realistas modernos* que han llegado más allá de los confines del positivismo y del idealismo, hayan también negado rotundamente el valor de nuestro concepto de sustancia.

Y así, no ya los filósofos que más bien han cultivado la psicología en un ambiente positivista como James, Wundt, Krueger, Dilthey, sino también filósofos francamente espiritualistas y realistas han negado el valor de nuestro concepto de sustancia; tal es, por ejemplo, Max Scheler.

Según Scheler, "la persona es un complejo de actos organizados monárquicamente, de los cuales uno lleva en cada caso el gobierno y dirección"; y también: "la persona es una unidad concreta y supraconsciente de los actos intencionales múltiples y heterogéneos". Y negando expresamente el concepto de persona sustancial, dice: "persona nunca es cosa –*res*– o una sustancia que tendría cualesquiera facultades o virtualidades. La persona es más bien la unidad inmediatamente convivida del vivir".

Estas afirmaciones de Scheler se refieren a la negación de la sustancialidad del yo humano en particular. Parece conceder Scheler la categoría de sustancia (cosa-*res*) a los seres materiales. Sin embargo, si hay algún caso en que la percepción de un sujeto permanente nos resulte evidente y nos sea inmediata, aun por confesión unánime de los psicólogos experimentales, es precisamente el de la percepción del propio yo.

En general, hemos hallado en los filósofos no escolásticos la prevención contra toda clase de entidades metafísicas, manifiesto resabio del positivismo, que gracias a

Dios va siendo superado. Sea porque el materialismo craso no quiere admitir sino lo inmediatamente percibido por los sentidos, sea también porque ciertos espiritualistas traspasan al plano de los fenómenos espirituales el método del positivismo, es lo cierto que por reacción antimetafísica, o bien se niega el concepto de sustancia en general, o bien se lo niega en el orden espiritual pretendiendo que una sustancia espiritual no se diferenciaría de una sustancia material (y achacando, por ende, al escolasticismo el caer en un larvado materialismo). Así, a propósito del yo, clamaba Ortega y Gasset, en un franco resentimiento contra el sustancialismo de Aristóteles: "yo no soy una cosa, yo no soy mi alma. Cosa es expresión confusa de Aristóteles". Y a continuación viene a decir que el espiritualismo aristotélico es un resto de materialismo. Según Ortega y Gasset, el alma, tal como la concibe Aristóteles, no es sino materia, más sutil que la materia común, mas al fin materia. Dictaminaba, pues, Ortega y Gasset: "derrocamos de su trono milenario el concepto de la sustancia, no nos sirve como expresión de la realidad".

5. **Nuestra posición.** — Pero he aquí que precisamente es la realidad misma la que nos impone el concepto de sustancia; he aquí que es la experiencia misma, como los fenómenos que están sujetos a nuestra percepción inmediata tanto en el mundo exterior como en el ámbito de nuestra conciencia, los que nos fuerzan a admitir un concepto de sustancia dotado de valor objetivo. Y son los filósofos que niegan el valor de nuestro concepto de sustancia, los que se ven obligados a fabricar una interpretación forzada, antinatural, y en el caso de nuestro propio yo, inmediatamente antiexperimental, con el fin de querer sustituír la interpretación normal de los hechos, que ellos mismos se ven obligados a admitir, como todos los demás hombres. Por eso vamos a plantear y a resolver el proble-

ma de la sustancia partiendo de la experiencia misma, y de la experiencia de nuestro propio yo. En lo cual no adoptamos un método nuevo dentro de la metafísica escolástico-tomista, sino que seguimos la vía trillada por Aristóteles, Santo Tomás y los grandes escolásticos, los cuales, si es cierto que se elevan a especulaciones de la más remota realidad metafísica, también lo es que siempre han tenido, como base y fundamento de sus afirmaciones, los hechos inmediatamente comprobados por la experiencia. Veamos, pues, de resumir el proceso por el cual, partiendo de la experiencia, y para comprenderla, llegamos a establecer el valor objetivo del concepto de sustancia.

6. **Fundamentos experimentales del realismo sustancial.** — Un *análisis de nuestros hechos de conciencia* nos presenta el conjunto de nuestros actos constituyendo *cierta unidad o totalidad.* Nada más reconocido por los psicólogos de todas las tendencias. Todos nuestros actos tienen un sello *propio*, que los manifiesta como pertenecientes a una misma y determinada conciencia, y por lo que se distinguen de toda otra actividad psíquica que no pertenezca al mismo yo psicológico [1].

1) Pero si nuestros actos forman una cierta unidad en un momento dado, esa unidad va manteniendo las mismas características *a través del tiempo*, es decir, mantiene, y lo comprobamos continuamente, su *identidad histórica*; no sólo se reconoce el yo psicológico en cada momento como un mismo "yo", sino que se percibe continuo e idéntico a sí mismo a través del tiempo. Esto lo comprobamos durante toda nuestra vida y lo experimentamos en los demás;

[1] Llamamos *yo psicológico* o personalidad psicológica al conjunto de actos, que aparecen en la conciencia de cada uno. *Yo ontológico*, en cambio, es aquello que en la conciencia de cada uno aparece como apropiándose del conjunto de actos que constituyen el yo psicológico.

cada uno tenemos nuestra manera propia de pensar, de concebir las cosas, de querer y de afectarnos, etc., etc.

Jaspers, psicólogo que nada tiene de escolástico, ha resumido los datos experimentales acerca del yo empírico o psicológico en los siguientes términos: "la conciencia del yo tiene estos cuatro distintivos formales: 1) *conciencia de la identidad del yo* en oposición a lo externo y lo otro; 2) *sentimiento de nuestros hechos*, una conciencia de nuestra actividad, de cierta manera que nos es propia; 3) *conciencia de la identidad histórica*; yo soy el mismo que antes; 4) *conciencia de nuestra simplicidad*, yo soy solamente *uno* en cada momento" [2].

2) Ahora bien; estas características del yo psicológico no pueden explicarse por la unidad y permanencia del elemento somático, ya que una explicación meramente fisiológica y menos todavía puramente físico-química no es capaz de producir los hechos de conciencia que trascienden la vida inorgánica. Es, pues, necesario buscar un principio de unidad superior, ya sea en la naturaleza de los hechos mismos, ya sea en un principio directo distinto de los hechos. Ahora bien, ni la unidad ni la identidad histórica del yo psicológico o conjunto de nuestros actos son explicables si no se admite, en cada momento, *un principio único que unifique nuestros actos*, y a través del tiempo *un principio permanente*, del cual resulta la posibilidad de que se vaya continuando el mismo conjunto del yo psicológico. Si la realidad del yo consistiera en un conjunto de actos que se van sucediendo unos a otros, resultaría imposible no sólo la conciencia que tenemos de la unidad, sino el que cada acto pudiese apropiarse de los actos anteriores, y hablar de *nuestros* actos pasados.

[2] K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie* (Psicopatología general), 3ª ed., Springer, Berlin, 1923, p. 72.

Es, pues, imposible explicar la continuidad de nuestros actos de manera plenamente satisfactoria, si no se admite un sujeto permanente de ellos, es decir, un yo ontológico sustancial.

Pero hay más todavía; ese yo ontológico debemos afirmarlo, no sólo como una simple deducción para explicarnos la existencia y la unidad presente e histórica de nuestros hechos de conciencia, sino también porque *tenemos conciencia de una percepción inmediata* del sujeto mismo. Porque no percibimos nosotros nuestros actos como aislados y en el aire, sino que los percibimos referidos a un sujeto, del cual son los pensamientos. Es cierto que nosotros no percibimos el yo como aislado de los hechos de conciencia, pero también es cierto que lo percibimos a la vez, y experimentamos inmediatamente, el bloque concreto del yo pensante: el pensamiento con el sujeto, o el sujeto que piensa.

Concluímos, pues, con psicólogos tan autorizados como Froebes, que el yo no se deduce como sujeto necesario, sino que es un hecho o experiencia personal inmediatamente dada.

No se puede anular este hecho experimental diciendo, como Hume y James, y aun el mismo Scheler, que se trata de una *falsa proyección* de nuestra fantasía o una simple ilusión intelectual. Porque en este caso, más que en otro alguno, más que en el de nuestras experiencias sensibles admitidas por el positivismo, se trata de un conocimiento experimental en el cual hay un *contacto inmediato entre el sujeto y el objeto conocido*, sin medio alguno capaz de producir la pretendida ilusión. Más aún, no sólo hay contacto inmediato, sino que uno mismo es el sujeto y objeto del conocimiento, por la particularidad inherente al sujeto consciente, de ser trasparente a sí mismo, de percibirse a sí mismo.

Resumiendo, pues, todo el análisis precedente podemos afirmar que en el caso de la persona humana se debe admitir la objetividad del yo *sustancial*, no sólo como única explicación satisfactoria de los hechos de conciencia inmediatamente dados, sino como una experiencia inmediata y absoluta del mismo yo sustancial.

Hasta tal punto es esto cierto, que a nuestro parecer el concepto mismo de sustancia tiene psicológicamente su principal origen en la experiencia del mundo interior de nuestra conciencia, por comparación con el cual llegamos con facilidad a descubrirlo en los objetos del mundo exterior.

7. **Fundamentos experimentales del realismo de los accidentes.** – Probada la objetividad sustancial del yo, es fácil clasificar todas las realidades captadas en el campo de nuestra conciencia, en dos agrupaciones características: de un lado el "yo" sustancial o sujeto que no existe en otro sujeto, es decir, la *sustancia*; de otro lado el conjunto de actos y de propiedades que atribuímos al yo sustancial, los cuales constituyen una masa de realidades fluctuantes y pasajeras sobre la realidad permanente del "yo" sustancial, es decir, los accidentes, ya que a dichas realidades les cuadra a la perfección la noción de accidente, expuesta en un principio: realidades que por su naturaleza están sobre todo ordenadas a perfeccionar otra realidad totalmente distinta, en la cual han de existir como en un sujeto.

8. **El testimonio de la experiencia externa.** – Si atendemos a la experiencia externa, podremos también comprobar que la única explicación satisfactoria de los hechos es la clasificación sustancia-accidente.

El color y la figura, por ejemplo, son algo en los cuerpos, ya que no son productos meramente subjetivos o mudables a nuestro arbitrio; la constancia en la percepción de los diversos colores y figuras, supone un funda-

mento, un algo real en los cuerpos, a lo que responde nuestra percepción de un color o figura determinados.

Esto supuesto, cuando un ser cambia de color o de figura, no decimos que sea *otro* ser, sino *el mismo ser*, con *otro* color o figura: cuando a la casa se la pinta de nuevo, la casa en lo esencial (en lo sustancial, decimos corrientemente, es decir, en su sustancia por la cual es una casa) permanece *la misma*; pero con *otro color*; también cuando cambiamos la figura de una masa de cera o bronce, la sustancia de la cosa es *la misma*, cera o bronce, y se ha cambiado algo que es transitorio, o *accidental* (que sobreviene) para la sustancia de la cera o del bronce, cual es la figura. Es fácil comprobar que a estas realidades, color o figura, les conviene la noción de accidente, y a la cera o el bronce la de sustancia. Lo mismo se diga de otros casos parecidos.

Como se ve, pues, las nociones, tan antipáticas para algunos, de sustancia y accidente, no son más que expresiones puras, reflejos inmediatos de los hechos experimentales; tan lejos están de ser abstracciones a priori desligadas del terreno experimental, que han nacido, se sostienen y se sostendrán por imperativo de la experiencia misma.

9. **La fundamentación conceptual del realismo de la sustancia.** — Pero la negación de la sustancia no implica menores dificultades en el orden conceptual que en el experimental. Ya Aristóteles había tenido buen cuidado de sacarlas a luz, frente a las teorías de algunos presocráticos, quienes pretendían poner la esencia misma de los seres en sus cualidades externas: color, figura, actividad, etc. Si dichas cualidades no existen en algún sujeto, tampoco ellas pueden existir; si no existe algo blanco, algo armonioso, algo finito o infinito, tampoco puede existir la blancura, la armonía, lo finito o infinito, ya que la blancura de la nada o la armonía de la nada serían a su vez nada.

Se suele aducir un argumento dialéctico, para probar, en general, la necesidad de que exista alguna sustancia: Supuesto que existen algunos seres, o bien existen en sí mismos o en otros; si lo primero, ya ellos son sustancias; si lo segundo, se pregunta de estos otros si existen en sí mismos o en otros; si lo primero, son sustancia; si lo segundo, volvería a formularse la misma pregunta hasta hallar el ser o los seres que existen por sí mismos, ya que es absurdo suponer que actualmente hay un número infinito de seres debajo de cada color o figura, o sensación, etc., sosteniéndolos.

10. **El concepto de sustancia y la filosofía aristotélico-tomista.** — Hemos desarrollado con cierta amplitud el problema de la sustancia, pues en realidad es una de las bases de la filosofía tomista, fiel reflejo, en este punto, de la concepción aristotélica. Su importancia dentro del sistema puede con facilidad adivinarse. Indiquemos algunas referencias.

a) En primer lugar, la sustancia es *lo más real*, lo más *ser* que existe. De aquí que pueda llamarse "el ser por excelencia" o "el ser simplemente tal", y, por tanto, sea *el objeto principal de la metafísica*. Aunque, por cierto, tanto la sustancia como el accidente tienen su propia realidad, y, por tanto, ambos son *ser*, sin embargo, cuando queremos significar *lo que es* simplemente una cosa, no indicamos sus accidentes sino su sustancia; a la pregunta "¿qué *es* esto?", no respondemos "es una cosa blanca o caliente", sino "*es* un hombre" o "*es* oro", etc., designando su *sustancia*.

Por eso a los accidentes no los llaman los escolásticos simplemente *seres*, sino *seres del ser*, es decir, seres o realidades de la sustancia, ya que no existen sino por y para la sustancia. Lo cual, sin embargo, no se debe entender, en la mente de Aristóteles y Santo Tomás, como si los acci-

dentes en sí mismos fueran un puro no-ser, y no tuvieran realidad propia alguna; lo que se quiere expresar es que el ser o realidad propia que tienen, está de suyo ordenado a servir a la sustancia y no puede existir naturalmente fuera de ella.

b) Otra razón de la importancia de la tesis aristotélico-tomista de la sustancia, es que ella consolida de manera definitiva la primacía del sujeto sobre su devenir, o, como se suele decir, la primacía del *ser* sobre el *devenir*: la esencia del ser no es el devenir, sino éste depende de una realidad anterior, en la cual deba radicarse y sin la cual el devenir, el cambio, el proceso dialéctico de la realidad, resulta inconcebible.

c) Y pasamos así a otro aspecto de la importancia de la tesis de la sustancia. Negada la existencia de un sujeto o sustrato de los accidentes, actos o cambios, no queda más realidad que la de los fenómenos puros, desembocando hacia una filosofía tan sólo fenoménica. Ahora bien, de una filosofía para la cual solamente existan los fenómenos sensibles, como la de Berkeley o la de Hume, y de una filosofía para la cual sólo tiene realidad (si la tiene) el fenómeno, por oposición al nóumeno, como la filosofía de Kant, el paso a una filosofía en extremo idealista y subjetivista, como la de Hegel, es insensible y casi inexistente. Por eso el concepto de sustancia viene a ser uno de los pilares del realismo aristotélico-tomista, y de toda filosofía que no quiera vivir de espaldas a la realidad y al ser.

En el orden moral, la negación del concepto de sustancia, tratándose del hombre, tiene también graves repercusiones. Es imposible, si no existe un sujeto permanente de los actos humanos, toda responsabilidad moral, ya que ésta sólo sería admisible en el caso de que se hiciese responsable, en cada momento, al acto presente de los actos

pasados. Ahora bien, sería lo mismo esto que hacer moralmente responsables a los hijos de los actos de los padres, cosa inadmisible, ya que sólo se puede imputar a alguno un acto propio, y los actos pasados no son ni pudieron, en manera alguna, ser actos del acto presente, antes de que éste existiera. La responsabilidad moral, en una filosofía actualista, se esfuma hasta perderse por completo, quedando como una ilusión inexplicable, como un enigma indescifrable, el hecho de que sintamos conciencia clarísima de nuestra responsabilidad moral por acciones pasadas, y aunque preveamos la que tendríamos o podríamos tener por acciones futuras.

11. **Divisiones de la sustancia.** — Hemos indicado ya la división de la sustancia en *completa e incompleta.* Añadamos otras divisiones comunes entre los escolásticos. Debe distinguirse entre sustancia *simple o compuesta.* La primera no consta de partes en realidad distintas entre sí, por ejemplo, Dios, el ángel y el alma humana. La sustancia *compuesta* consta de partes realmente distintas, como el *hombre*, que consta de alma y cuerpo, y éste, que consta de diversos miembros.

Las partes que constituyen un todo sustancial pueden ser *esenciales* o *integrantes.* Son *esenciales* si son de diversa especie, y se unen, a manera de acto y potencia, como dos sustancias incompletas; tales son el alma y el cuerpo en el hombre. Son *integrantes* las partes cuando entre sí son de la misma especie, como los diversos miembros de un cuerpo.

Desde Aristóteles se distinguen también la sustancia *primera* y la sustancia *segunda. Sustancia primera* es aquella que no existe en algún sujeto como algo en realidad distinto de él, ni se predica de algún sujeto; tales son los individuos, como Sócrates, este hombre, este caballo. Tales sustancias no existen en otro sujeto, a manera de sustancia incompleta, como existe, por ejemplo, el alma humana;

tampoco existen en un sujeto lógicamente distinto del que puedan predicarse, cual sucede con las sustancias universalmente consideradas; por ejemplo, hombre o caballo, ya que las sustancias universalmente consideradas pueden predicarse de los individuos, y así decimos: "Sócrates es hombre".

Sustancia segunda es la que no existe en un sujeto realmente distinto, pero puede predicarse de algún sujeto. Tales son, según el ejemplo que acabamos de aducir, las sustancias universalmente consideradas; v.gr., "el hombre, el caballo".

Diversas clases de accidentes. – Será útil recordar aquí también las principales clases de accidentes, según los escolásticos.

a) Llámase accidente *metafísico* (estaría mejor llamarlo *lógico*) una propiedad o atributo que sólo se distingue lógicamente de un sujeto. Así se dice, a veces, que la racionalidad es accidental a la animalidad, ya que ésta puede concebirse sin aquélla.

b) Accidente *físico* es el que se contrapone al concepto de sustancia, como el color, la cantidad, la figura, etc.

c) Accidentes *predicamentales* son las nueve clasificaciones que Aristóteles hace de los seres después de la clasificación de sustancia.

El accidente físico puede ser, según los escolásticos, *absoluto* y *modal*. El primero es el que puede existir por un milagro obrado contra las leyes de la naturaleza, separado de su sujeto sustancial. El accidente modal no puede existir, ni por la omnipotencia divina, fuera de su sustancia, como el acto de pensar, la acción respecto de su causa, la unión respecto de las partes que une, etc.

12. **Escolio teológico-filosófico.** – A propósito del accidente y de la sustancia, se planteó con motivo del dogma de la Eucaristía un problema que tiene su repercusión en

el campo filosófico. Aristóteles y los filósofos griegos no habrían sospechado en la posibilidad de que algunos accidentes pudiesen existir separados de su propia sustancia. Pero he aquí que la fe cristiana enseñó desde un principio el dogma de la transustanciación, según el cual la sustancia de pan desaparece en virtud de la consagración para dar lugar al Cuerpo de Cristo, permaneciendo sólo los accidentes del pan (extensión, color, sabor) separados de su sustancia.

Esto demuestra, por argumento teológico o de la fe, que algunos accidentes pueden existir separados de su sustancia.

Pero, ¿qué dice la filosofía de este problema? Filosóficamente no podemos demostrar que el accidente se pueda separar de su sustancia. Sin embargo, la filosofía puede demostrar que no aparece ninguna repugnancia en ello, y que, por tanto, no aparece repugnancia en que puedan existir por milagro algunos accidentes fuera de la sustancia.

Las dos dificultades que en el orden filosófico podrían ofrecerse contra la separabilidad de los accidentes, son: 1) que el accidente separado de la sustancia pierde su esencia misma que implica estar en la sustancia como en su sujeto, es decir, lo que llaman los escolásticos la *inherencia* propia del accidente; 2) que sería imposible suplir la función que corresponde a la sustancia de sustentar o sostener al accidente, como sujeto de él.

Pero a lo primero se responde que lo esencial del concepto de accidente, no es el estar *actualmente* unido a la sustancia, sino que basta que el accidente sea una entidad tal, que *por su naturaleza deba estar unido* a la sustancia. Pero esta exigencia natural del accidente puede frustrarse por un milagro que suspenda el cumplimiento de su natural dinamismo, como puede frustrarse el natural dinamismo de un cuerpo pesado para ir hacia abajo.

A lo segundo se puede responder que el influjo de la sustancia lo suple Dios por su poder, no porque Dios mismo ejerza formalmente la función de sujeto del accidente, sino porque puede hacer, con su omnipotencia, que el accidente se sostenga en su ser fuera de la sustancia, ya que el poder divino es capaz de producir los efectos de cualesquiera causas..., y de este modo conserva en este sacramento los accidentes en su ser fuera de la sustancia.

TEXTO

Sustancia y accidente (*Coment. a la Met. de Arist.*, libro VII, lec. 1).

CAPÍTULO IV

LA PERSONA

> *"Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet, subsistens in rationale natura".*
>
> "Persona significa lo más perfecto en la naturaleza toda, esto es, lo subsistente en la naturaleza racional".
>
> S. THOMAS, I, q. 29, a. 3.

ARTÍCULO 1

LA HIPÓSTASIS Y LA PERSONA

1. **Nexo.** — Para completar el estudio de la sustancia y del accidente, debemos seguir ahora una doble dirección: una, en el sentido de la sustancia, ahondando en su íntimo significado, y otra en el sentido del accidente, estudiando las diversas formas con que en la realidad se nos presenta.

Comencemos por seguir la dirección de la sustancia, ya que es ella una manifestación más perfecta del ser que el accidente.

2. **Diversos grados de perfección en el orden sustancial.** — Hemos visto que la característica propia de la sustancia es la de existir por sí misma, el ser, como dicen los escolásticos "ens per se". El estudio de la sustancia consistirá, por tanto, en investigar las manifestaciones de estas

características propias de la sustancia. Ya conocemos algunas. Hemos hablado de la división de la sustancia en completa e incompleta. Es evidente que aun cuando en la sustancia incompleta se realiza la definición de sustancia, sin embargo, el existir por sí misma propio de la sustancia, se realiza con más perfección en la sustancia completa que en la incompleta, ya que la sustancia incompleta ha de existir unida a otra sustancia, al paso que la sustancia completa no depende ya de otro ser con el cual debe estar unida apoyando en él, en alguna manera, su existir. En una palabra, la independencia o autonomía del existir propia de la sustancia, se realiza con mayor perfección en la sustancia completa que en la incompleta.

Pero en el orden mismo de la sustancia completa hallamos diversos grados de perfección que debemos estudiar, y que precisamente se caracterizan porque son ellos una manifestación gradual más perfecta de la propiedad esencial del ser, la unidad. *La sustancia* tiene en sí misma una unidad más perfecta que la del accidente, y por eso tiene siempre cierta independencia o autonomía en el existir. Por eso también la sustancia es más perfecta que el accidente en la línea del ser. Analizando, pues, los diversos grados de unidad del ser, podremos ir comprobando los diversos grados de perfección en la sustancia. Éstos son: la *singularidad*, la *individualidad*, la *hipóstasis* y la *personalidad*.

1) *Unidad opuesta a la universalidad: singularidad.* — En todo ser existente aparece como propiedad común, y como requisito para que podamos afirmar de él que es una realidad existente, *la singularidad*, o sea, aquella propiedad por la cual se opone a la universalidad. Así, por ejemplo, Pedro es un hombre determinado, singular, por oposición a "el hombre" universal. Se suele decir, expresando

la necesidad de la singularidad, como requisito para poder existir en el mundo real, que "el hombre" no existe.

La universalidad sólo procede de una operación del entendimiento, que separa (abstrae) de las cosas existentes, aquellas determinadas cualidades en que unas se diferencian de otras. El error del realismo exagerado en la cuestión de los universales, fingió, con su principal representante Platón, la existencia de objetos singulares que respondían a nuestras ideas universales: el hombre, la justicia, la virtud, etc.

La singularidad, por la cual todo ser real se opone a la universalidad, se llama, principalmente en la Escuela Escotista, "haecceitas", palabra intraducible, que viene a significar que un objeto viene a ser señalado como "esto".

En tal sentido es *uno* o *individuo: Pedro*, el pensamiento de Pedro, el color de Pedro; el ángel, el pensamiento del ángel; y el mismo Dios es individuo en este sentido. Por esta unidad cualquier ser se distingue de todo otro ser, y queda como dividido de él en su propia entidad.

2) *Unidad como diferencia puramente numérica: individualidad.* — Un nuevo grado de unidad descubrimos, tratando siempre del orden real, cuando no sólo el ser se distingue de otros seres de diversa especie, sino de aquellos que participan de su misma especie, o razón especificativa.

Así, por ejemplo, Pedro, como individuo con el primer grado de individualidad, o sea, la singularidad, se distingue de un ángel o de una planta, que son objetos de diferente especie que la suya; pero, además, Pedro es *más especialmente individuo*, porque se distingue de Pablo, de Juan, etc., que también participan de la misma especie humana de Pedro. Hay entre éstos una mayor unidad específica, pero al mismo tiempo hay entre ellos una oposición característica, propia de la individualidad, y que en

cierto modo resalta más que la anterior por ser tan sólo numérica.

En otras palabras, Pedro es parte de un todo, que es la especie y que los escolásticos suelen llamar "todo potencial", pero dentro de este "todo" puede ser reconocido como *uno* de los individuos.

3) *Unidad ontológica perfecta: hipóstasis.* — El tercer grado de unidad del ser en el orden real es aquel por el cual una cosa puede ser llamada propiamente "una" y sencillamente "ser". A este grado de unidad es al que, con toda propiedad y perfección, se puede aplicar la clásica noción de *unidad.*

Uno es *lo indiviso en sí y dividido de todo otro ser; unidad* es *indivisión en la entidad y división de toda otra entidad.* Esta unidad en el ser se realiza cuando de tal manera existe una cosa, que forma por sí sola una *totalidad* y se cierra, por así decirlo, sobre sí misma; en este sentido es acertada la metáfora que nos presenta al individuo como un *todo cerrado, incomunicado.* Esta propiedad de la unidad, por la cual constituye por sí misma un todo, se nos presenta acompañada de tres propiedades características:

a) Es algo que existe en sí mismo, y no en otro ser ("substat", "subsistit" bajo el accidente o la cualidad): lo cual quiere decir que es el *su-jeto,* y sujeto no cualquiera, sino *sujeto por antonomasia* o que sólo puede ser tal que sea sujeto lógico en las proposiciones directas de que trata la lógica formal. El pensamiento, el color, no tienen esta unidad perfecta, porque existen en otro ser, del que son pensamiento, color, etc.

b) La noción de totalidad excluye también el estar en otro *como parte de él.* Así, por ejemplo, mi mano, aunque es singular, porque es una mano determinada, no es "un ser" en el sentido perfecto, porque forma parte de un todo; es "parte de mi ser". Asimismo, el alma humana, aunque

es singular, por ejemplo, el alma de Pedro, no es "un ser" en el sentido perfecto, porque forma "parte" del todo humano.

c) Finalmente, esta noción de totalidad excluye el estar multiplicado en diversos individuos, como lo está, por ejemplo, la noción universal "hombre", que se halla multiplicada en Pedro, en Pablo, etc.

d) Podemos todavía formular la hipótesis de que algún ser, que es naturalmente una totalidad perfecta (por ejemplo, un individuo humano), pudiera entrar a constituír, por intervención divina, una nueva totalidad con otro ser del que depende. En este caso perdería su unidad perfecta.

De todo lo cual concluímos que la *unidad* en este sentido estricto no se encuentra ni en los accidentes, como el color, porque existen en un todo; ni en las sustancias entendidas en sentido universal, por ejemplo, "el hombre" en general, porque se hallan multiplicados en cada uno de los individuos; ni en las sustancias completas particulares, pero que están de hecho unidas a otros sujetos, porque entonces no constituirían una "totalidad" en sí mismas, sino que formarían parte del "todo".

Resumiendo: El concepto de unidad en este tercer grado y más completo, podríamos explicarlo por la noción de incomunicabilidad, de autonomía, de totalidad, de *unidad*; unidad no sólo de derecho, sino también de hecho, que podría ser definida como "sustancia naturalmente incomunicable y de hecho incomunicada" con toda otra sustancia en su ser ontológico. El ser, tomado en este sentido, se llama también "subsistencia", porque, como dice Santo Tomás, *existe por sí y no por otro*; se llama "hipóstasis" o "sustancia", porque está bajo los accidentes.

La noción de sustancia se realiza de una manera especial en la sustancia singular completa que naturalmente es

incomunicable y que de hecho está incomunicada, es decir, en la hipóstasis.

Analicemos ahora la hipóstasis desde el punto de vista de la sustancia.

La sustancia es el ser que existe por sí mismo. Este existir por sí mismo, propio de la sustancia, exige que la sustancia no exista en otro ser *como el sujeto* del cual depende. Es decir, que lo característico de la sustancia es, como ya lo hemos dicho, *la autonomía en el existir*, de tal manera que su existir no esté principalmente ordenado a perfeccionar un sujeto en realidad distinto. Por eso, toda sustancia existe principalmente por sí misma, y de aquí que también exista en sí misma. Pero, sin embargo, el existir por sí misma propio de la sustancia no impide que también exista *unida con otra sustancia*, para formar junto con ella un todo del cual sean partes. El todo, por último, existe por sí mismo, pero las partes participan de la excelencia del todo y de su autonomía en el existir y por eso se puede decir que las partes no se ordenan principalmente para la perfección de otro ser. Sin embargo, siempre se puede señalar cierta imperfección en el existir propio de la sustancia incompleta. Ésta no tiene la *plena unidad*, la *plena autonomía* en el existir, porque siempre depende de la otra parte con la cual debe formar el todo. Y como la noción de sustancia implica siempre cierta autonomía en el existir, es evidente que en cuanto esta autonomía sea mayor, tanto mayor será también la perfección propia de la sustancia. De aquí que sea más perfecta la sustancia completa que la sustancia incompleta. La sustancia completa tiene, por así decirlo, *plena autonomía* en el existir, ya que no depende ni siquiera de otra parte sustancial para existir, sino que es en su totalidad independiente.

Según Aristóteles, toda sustancia completa es *hipóstasis*. Para él no hay diferencia alguna entre estos dos tér-

minos. Sin embargo, los escolásticos han trazado una distinción, la cual no por ser sutil deja de estar bien fundamentada.

De lo expuesto se concluye que la esencia de la *hipóstasis* exige una perfecta unidad, una perfecta autonomía en el existir, y que esta autonomía sólo existe en las sustancias singulares completas. Quedan excluídas de la noción de hipóstasis las sustancias incompletas aunque sean singulares, las sustancias universales aunque sean completas y los accidentes.

Sin embargo, esta propiedad de las sustancias completas tan sólo persiste mientras *de hecho* una sustancia completa no entre a formar parte de un todo superior de orden sustancial. Porque aunque es verdad, naturalmente hablando, que una sustancia completa ya no es capaz de llegar a formar un todo de orden sustancial con otra sustancia completa o incompleta, sin embargo, si por un milagro pudiese llegar a constituírse ese todo, en tal caso, de las dos sustancias completas solamente mantendría su carácter de hipóstasis aquella que siguiera ejerciendo la función de *sujeto por excelencia*, y la otra, en cambio, que existiese en la sustancia-sujeto, aunque fuera completa, perdería su carácter de hipóstasis porque perdería de hecho su *perfecta autonomía natural.*

He aquí por qué los escolásticos han distinguido con acierto, dando un paso más allá de la filosofía aristotélica, entre sustancia singular completa e hipóstasis. Toda hipóstasis es por su esencia sustancia singular completa, pero no viceversa.

Nota teológica. — Intuirán nuestros lectores que el origen de la distinción escolástica entre sustancia individual completa e hipóstasis procede de la teología. Según el dogma, hay en Cristo dos naturalezas y una sola hipóstasis, porque al ser la naturaleza humana asumida por la

persona divina o hipóstasis divina, la naturaleza humana, aunque sea singular y completa, ha perdido su autonomía en el existir y, por tanto, ha perdido de hecho lo esencial de la hipóstasis.

De aquí surge el problema de la diferencia que hay entre la sustancia natural completa y la hipóstasis, que en otros términos suele ser formulada así: ¿Qué es lo que se requiere para que una sustancia completa sea hipóstasis, o, en otras palabras, cuál es el elemento que le falta a la sustancia natural completa para que sea hipóstasis? Pero como este problema es común a la hipóstasis y a la persona, nos ocuparemos de él más adelante.

4) *La unidad más perfecta de la hipóstasis o individualidad: la persona.* — Es evidente que tal como se presenta a nuestra conciencia el yo de cada uno, la personalidad humana posee esta unidad en grado perfecto. Cada persona humana existe en sí y por sí misma, sin necesitar un sujeto en quien apoyar ontológicamente su ser. Cada persona humana forma por sí misma una totalidad autónoma en su ser, respecto de los demás seres; sobre todo, en el orden orgánico, es evidente que constituye el hombre, cada hombre, un organismo perfecto distinto de los otros organismos de su misma especie.

Sin embargo, esta unidad o totalidad es común al hombre y a los demás seres: *la subsistencia* o *la hipóstasis* se halla en las plantas, en los animales, o en el hombre.

Pero la unidad de la subsistencia en el hombre, es todavía mayor que en los demás seres. En los demás seres existe la unidad del ser, pero ellos no tienen conciencia de ella. Son *unidad*, pero no se conocen como tales. El hombre es el único, entre los seres del mundo sensible, que es capaz de conocerse a sí mismo frente al mundo, como un todo distinto. He aquí la característica propia de la unidad de la persona humana: es trasparente a sí misma,

tiene conciencia de sí misma, o, en otras palabras, es inteligente, es espiritual. La conciencia, que implica una reflexión o retorno completo del hombre sobre sí mismo, una toma de posesión de sí mismo frente al mundo, le da a la persona humana esa íntima unidad e identidad ontológica, que le otorga un estatuto de autonomía y de privilegio entre los seres del cosmos. Sólo la persona puede comparar entre sí los diversos caminos que pueden conducirle a su fin. Todo esto, significó Boecio cuando añadió a la *"sustancia individual"* (hipóstasis), la *rationalis naturae*, para definir a la persona.

ARTÍCULO 2

LA ESENCIA DE LA PERSONA

1. **Notas esenciales.** — La persona se halla en la línea de la sustancia y de la hipóstasis. Hemos visto que la hipóstasis viene a ser una ulterior perfección de la sustancia, porque la hipóstasis implica una autonomía en el existir más perfecta que la que exige la sustancia en general. Ahora bien, entre las hipóstasis hay también mayor grado de perfección. Así existe una perfección mayor, dentro de la esencia misma de hipóstasis, en la hipóstasis animada que en la inanimada. Los minerales que son hipóstasis en sus últimos elementos no forman un todo tan cerrado y tan autónomo como los vegetales. Éstos tienen su principio vital por el cual todo el ser, la planta, el árbol, tiene un ritmo propio en su existir, una cooperación estrecha entre todas sus partes, una defensa mutua para guardar su autonomía y mantener su existencia.

Estas características se acentúan a medida que las formas vitales crecen en perfección, y así podemos comprobar que la perfección de los animales dotados de sentidos es tanto mayor cuando éstos son más perfectos. Su autonomía en el existir es por lo mismo también más completa y cada vez va siendo el animal más independiente del medio que lo rodea. Al paso que la planta está sujeta localmente, el animal es independiente de una determinada ubicación y puede trasladarse y aun escoger los propios medios de su existencia. Pero la perfección en el existir y la autonomía en el existir resulta mucho más per-

fecta cuando se trata de un ser dotado de razón cual es el hombre. El ser inteligente no sólo tiene la perfección propia de los seres minerales, vegetales y aun de los seres que tienen conocimientos sensitivos, sino que llega a tener: *a*) *una conciencia perfecta de su propia autonomía*; y *b*) *una responsabilidad en la dirección de su propia existencia.* Es el grado supremo de autonomía en el existir dentro del orden creado. Al paso que los seres irracionales tienen tan sólo una conciencia directa del mundo que los rodea y viven sumergidos en el mundo, sin poder tener una visión interna de sí mismos; al paso que esos irracionales están sumergidos en el mundo exterior y determinados por el contorno físico de los seres materiales, el hombre puede volver sobre sí mismo, puede ensimismarse y oponer el mundo interior al mundo exterior; puede tener conciencia de sí mismo y puede decir "yo" y considerar al mundo como un objeto de su propia consideración y de su propio uso. Esta distinción *explícita* entre el yo y el mundo es sólo propia de un ser racional, que se conoce como distinto y autónomo del mundo.

Ahora bien, la racionalidad implica el conocimiento de los diversos medios para elegir un fin determinado y la capacidad de elección entre los diversos medios conducentes al fin, lo que implica *autonomía en el obrar.*

Autonomía en el ser, autonomía en el conocer y autonomía en el obrar, son las características de la hipóstasis racional y es, por tanto, la racional entre todas las hipóstasis la más perfecta que existe: es *la persona.*

Por fin, y para completar la autonomía propia de la hipóstasis racional, ésta conoce que tiene un fin último de toda su existencia y en sus propias manos está el conseguir o renunciar a dicho fin. En esta forma se completa la autonomía de la hipóstasis racional, ya que es dueña de elegir el fin y el destino de su propia vida.

Si, pues, la sustancia incluye el concepto de autonomía y esta autonomía se halla con más perfección en la hipóstasis que en la mera sustancia completa singular, y en la persona se halla también con más perfección que en la mera hipóstasis, resulta que *la persona es lo más perfecto en la línea de la sustancia.*

2. **Sustancialidad de la persona.** — El concepto de persona ha sido estudiado de manera reiterada por los escolásticos con motivo del misterio de la Encarnación y de la Trinidad. La noción escolástica de persona, tal como Santo Tomás la explica en la Suma Teológica y en otros pasajes, coincide con la que ya hemos expresado y en ella prescinde de las diversas opiniones discutidas entre los escolásticos acerca de la distinción entre naturaleza singular completa y persona. Pero de lo expuesto se deduce con claridad que es imposible pensar en una *verdadera autonomía de la persona* si saltamos fuera de la órbita del plano sustancial. De aquí que todas las doctrinas *actualistas* acerca de la personalidad humana, fallan por la base. No sólo no explican la realidad de la persona humana, lo que dejamos suficientemente clarificado al establecer por medio del argumento de experiencia interna que el hombre es una persona, sino que tampoco explican *el hecho* de su perfecta autonomía en el existir, ya que los actos como tales no pasan de ser meros accidentes pasajeros y la personalidad carece, en tal hipótesis, de una unión perfecta, de un sujeto responsable de toda su actividad psicológica.

La importancia de la sustancialidad de la persona humana salta a la vista cuando consideramos la imposibilidad de una explicación actualista del hombre y las consecuencias que en el orden moral implica la negación de un sujeto responsable de sus actos, por cerrarse el paso a toda responsabilidad en el orden moral.

3. **La persona y la conciencia.** — No han faltado filósofos antiguos, y sobre todo modernos y contemporáneos, que hayan hecho residir la personalidad en la conciencia. Sabemos que Kant, Wolf y Günter y muchos de los fenomenólogos han apelado como al constitutivo esencial del hombre a la conciencia. Pero en esta apelación se encierra un equívoco. Si cuando se afirma que la conciencia es la esencia de la personalidad se quiere decir que sin la conciencia no existe personalidad y que por la conciencia se distingue la persona de todas las demás hipóstasis, no vemos ningún inconveniente en ello. Pero eso no quiere decir que la conciencia *sola* basta para constituír la personalidad, pues se requiere otro elemento esencialmente constitutivo de la personalidad, y sin el cual un ser, aun cuando perteneciera al orden de la conciencia (por ejemplo, un acto de la inteligencia), no podría ser persona; no por estar en el orden de la conciencia se tiene ya simplemente la autonomía en el existir propia de la persona. Se requiere no sólo conciencia sino autonomía, la cual sólo puede hallarse en una sustancia singular completa naturalmente incomunicable y de hecho incomunicada, es decir, se requiere una hipóstasis.

Otros autores han designado como el constitutivo esencial de la persona la voluntad y la libertad. De lo expuesto con anterioridad se deduce que la libertad y la voluntad pueden ser llamados constitutivos esenciales de la persona, ya que toda persona es libre y todo ser libre es persona. Pero se debe tener en cuenta que la libertad tiene su origen en la inteligencia, y que ésta, por tanto, es un constitutivo más originario de la personalidad que la libertad misma.

Psicológica y metafísicamente el hombre aparece como una "unidad" o "totalidad", un ser "autónomo", perfecciones, éstas, que lo orientan hacia arriba; pero esa "unidad",

"totalidad" y "autonomía" no son absolutas, porque encierran en sí imperfecciones esenciales, que las hacen depender, hasta cierto punto, de los demás seres, y, en forma absoluta, de Dios.

He aquí las vertientes, que caracterizan a todo ser contingente.

Artículo 3

EL CONSTITUTIVO FORMAL DE LA PERSONA

1. **El problema.** – Hasta ahora, hemos tratado de la personalidad completa, es decir, del conjunto de elementos que por necesidad deben integrar la personalidad, constituyendo su esencia *total*. Estos elementos, según hemos visto, son la *sustancialidad* (la persona debe ser una sustancia, y no un accidente); la *singularidad* (la persona es un ser singular por oposición a universal); la *individualidad* o *hipóstasis* (la persona debe ser una sustancia completa o naturalmente incomunicable con otra sustancia, y, más todavía, de hecho no debe estar unida a otro ser ni aun por milagro); por fin, la *inteligencia* (la persona es una hipóstasis inteligente o racional).

Es evidente que si se pregunta cuál es aquel constitutivo formal por el cual la persona se distingue de todos los demás seres completos que sean hipóstasis, debemos señalar como tal su inteligencia o racionalidad. Acerca de esto, no puede haber duda alguna.

Si ahora consideramos *cuál es aquel constitutivo formal* por el cual se distingue la naturaleza completa, tanto racional como irracional, de la hipóstasis en los seres irracionales, y de la hipóstasis racional o personalidad en los seres racionales, entramos en un problema muy discutido, planteado a la filosofía por la religión cristiana. Ésta, al proponernos los misterios de la Trinidad y la Encarnación, nos indicó que existe alguna distinción entre la naturaleza singular, completa, y la hipóstasis, o, en el caso de los seres

racionales, entre la naturaleza singular completa, racional, y su hipóstasis o personalidad. Este problema puede concretarse en la siguiente pregunta: ¿Cuál es aquel elemento o característica, que falta todavía a una naturaleza singular y completa para que sea hipóstasis? A tal elemento o característica lo llaman los escolásticos, *el constitutivo formal de la personalidad.*

Acerca de este problema nada sospecharon los filósofos griegos, para los cuales la sustancia singular completa o los individuos son, ipso facto, hipóstasis.

Por eso, en Aristóteles no hallamos distinción alguna entre sustancia primera e hipóstasis, sino que aquélla es ya un individuo perfecto.

Planteado el problema entre los escolásticos, todos coinciden en que debe existir alguna distinción entre sustancia primera e hipóstasis, lo que claramente se ve en virtud del misterio de la Encarnación: en Cristo existe la naturaleza humana completa, y, sin embargo, no existe la persona humana, sino sólo la persona divina; el dogma nos dice que en Cristo hay dos naturalezas, divina y humana, en una sola persona divina.

Asimismo, por el dogma de la Trinidad se debe admitir también alguna distinción entre naturaleza y persona, ya que en Dios hay una sola naturaleza y tres personas realmente distintas.

2. **Teorías.** — Pero, si los escolásticos están conformes en admitir que existe alguna distinción, disienten al señalar el elemento en que tal distinción consiste.

a) Según el cardenal Cayetano, a quien siguen Silvestre de Ferrara, Suárez, Gregorio de Valencia, el cardenal Lugo y otros teólogos, la hipóstasis es una realidad del orden *sustancial*, que consiste en un *modo realmente distinto de la naturaleza singular completa.* Ese modo sustancial, en realidad distinto, es lo que da a la naturaleza

singular completa, la independencia o autonomía propia de la hipóstasis.

b) Otro comentador de Sto. Tomás, Capréolo, a quien siguen algunos modernos como Terrien, Schiffini, Billot, creen que la personalidad o hipóstasis, según el caso, no está en la línea de la sustancia como tal, sino en la línea de la existencia, y la colocan *en la existencia misma* que suponen, por cierto, distinta de la esencia.

c) Un grupo grande de teólogos y filósofos hacen consistir el elemento característico de la hipóstasis en una nota positiva, añadida a la esencia, pero tan sólo lógicamente distinta de ella, a la manera de un "nuevo grado metafísico".

d) Finalmente, Escoto y su escuela, junto con otros teólogos y filósofos, como Mendive, De Benedictis y Marxuach, sostienen que la hipóstasis sólo añade a la naturaleza singular *la negación de dependencia de otra hipóstasis*, pues aquélla, por el mero hecho de no depender de otro sujeto, tiene ya por sí mismo la autonomía perfecta propia de la hipóstasis.

3. **Nuestra opinión.** — A nuestro parecer, esta última opinión es la más aceptable por los siguientes motivos:

En primer lugar, la personalidad no puede consistir tan sólo en un elemento positivo lógicamente distinto de la naturaleza singular completa, pero en realidad identificado con ella, de modo que formen una sola entidad. Esto no parece, a pesar de las grandes autoridades que lo sostienen, tan conforme con lo que el dogma nos propone, es decir, que en Cristo está la naturaleza humana íntegra, pero no la personalidad humana. Ahora bien, si se identifican realmente la naturaleza singular completa y la personalidad, resultaría que en Cristo, por estar realmente la naturaleza humana íntegra, también estaría realmente la personalidad humana, lo que no es admisible.

En segundo lugar, las dos primeras opiniones, que hacen consistir la personalidad en una entidad *positiva realmente distinta de la naturaleza singular completa*, no parecen admisibles desde el punto de vista filosófico por ir contra el principio de unidad del ente. No parece concebible que la sustancia singular completa, que es persona, se distinga de la que no lo es por algo que es realmente distinto de ella, sea ese algo un modo positivo, como el de Cayetano o el de Suárez, sea el acto propio de existir, realmente distinto de la naturaleza singular completa, como pretenden Capréolo y Terrien. No nos parece, pues, admisible hacer estribar la personalidad en una entidad positiva, realmente distinta de la naturaleza singular completa.

Más dificultades tiene todavía, desde el punto de vista filosófico y teológico, la opinión de Capréolo. En primer lugar, supone ella la tesis de la distinción real entre la esencia y la existencia, que ya hemos rechazado. Pero, además, desde el punto de vista teológico, implica la seria dificultad de que la naturaleza humana singular en Cristo exista por la existencia divina del Verbo. Pero ¿y cómo es posible que el acto infinito de existir sea formalmente el acto de la naturaleza humana de Cristo, que es esencialmente finita? ¿Cómo se explica que esta naturaleza sea finita con un ser (existir) infinito?

En cambio, la opinión de Escoto, que siguen también autores de otras escuelas, nos parece en este punto la más aceptable, tanto desde el punto de vista filosófico, como teológico, y al mismo tiempo, la más conforme también con la mente y las expresiones de Santo Tomás de Aquino.

Está más conforme con el principio de unidad del ser porque no hace consistir la personalidad en una entidad realmente distinta de la naturaleza singular. Como, por otra parte, de acuerdo con lo que parece exigir el dogma, la personalidad no puede consistir en algo realmente iden-

tificado con la naturaleza singular completa y tan sólo lógicamente distinto de ella, parece lo más obvio hacer consistir la personalidad en algo negativo, por una parte, pero por la otra, realmente distinto de la naturaleza completa; y así se puede decir que consiste en la negación de la dependencia, respecto de otro sujeto; en el hecho de que la sustancia singular completa *no esté unida* a otro sujeto, pues por el mismo hecho formalmente, inmediata y propiamente, existe por sí misma como una entidad completa que no está unida a otra y que, naturalmente, tampoco debe unirse, es decir, una hipóstasis, y en el caso de tener inteligencia, será una persona.

Se suele decir que no parece oportuno concebir un elemento tan perfecto, cual es la personalidad, en una simple negación. Pero se debe responder que lo que se niega en este caso es más bien una imperfección, es decir, la dependencia, la carencia de autonomía, y que, por tanto, la negación supone una perfección particular en el sujeto a que se atribuye, es decir, la autonomía en el existir, que expresada en forma negativa, es la dependencia respecto de otro sujeto.

Artículo 4

INDIVIDUO Y PERSONA

1. **Explicación oposicionista.** — A propósito de la personalidad se ha hablado con frecuencia de la distinción que existe entre *individuo* y *persona,* hasta tal punto que se llega a establecer entre ambos una oposición y un dualismo antitético. Esta oposición entre individuo y persona o entre individualidad y personalidad ha sido sostenida por filósofos tanto escolásticos como no escolásticos y sin duda alguna de notable autoridad. Ellos, aunque partiendo de diversos puntos de vista, unos dentro de filosofías panteístas y otros dentro de filosofías teístas, han afirmado que en el hombre debemos distinguir entre la individualidad y la personalidad. Ser individuo implica formar parte de una especie determinada. Por la individualidad el hombre se opone a la universalidad. Ahora bien, lo individual es siempre algo concreto y temporal, espacial y material; en cambio, el hombre por ser persona se eleva por encima de lo material y de lo temporal, ya que sus conocimientos y sus afectos participan de esencias inmutables y eternas, de esencias espirituales que prescinden de la materia, del tiempo y del espacio. De aquí que exista una correspondencia en el hombre entre lo individual y su parte inferior, y lo personal y su parte superior; entre lo individual y su base material y orgánica, y entre lo personal y su base espiritual; entre lo individual y sus tendencias inferiores, y entre lo personal y sus aspiraciones a la virtud, a lo noble y elevado.

En el orden social aplican también la distinción entre individuo y persona a las relaciones entre la autoridad política del Estado y los deberes y derechos del ciudadano. El hombre, dicen, *como ciudadano* es parte integrante de la sociedad, es decir, es un *individuo*. Pero el hombre como persona está por encima de la sociedad, y tiene derechos inalienables que la sociedad debe respetar. Por eso el hombre como individuo está sujeto al Estado, tiene obligaciones para con el Estado, y éste puede disponer de los individuos como tales, ya que están integrados por la parte material y temporal de la humanidad, que es el dominio propio del Estado, y éste debe precisamente procurar el bien material y temporal de sus súbditos. En cambio, el hombre *como persona* tiene intereses superiores a la esfera material y temporal del Estado, es decir, los intereses espirituales y eternos, inmateriales y supratemporales.

2. **Insuficiencia metafísica de la explicación.** — Sin embargo, esta distinción no está de modo suficiente fundada, ni en el orden metafísico, ni en el orden moral. *a*) En el orden metafísico no se puede distinguir entre individualidad y personalidad, oponiéndolas como dos polos antitéticos constitutivos del hombre. La individualidad significa unidad. Ahora bien, unidad es lo mismo que autonomía y totalidad; por tanto, cuando la autonomía y la totalidad de un ser sean más perfectas, tanto más perfecta será su individualidad. Ahora bien, la unidad, la autonomía más perfecta es la propia de la personalidad, de aquí que, hablando con precisión, la personalidad es la individualidad llevada hasta su máximo grado. Lejos, pues, de que exista en metafísica oposición entre individualidad y personalidad, ésta es por esencia individualidad y en tanto es personalidad en cuanto es la individualidad más perfecta.

Esta concepción es en su totalidad de Santo Tomás de Aquino, como se puede comprobar por los textos siguientes.

3. **La persona es el individuo más perfecto.** — "Sin embargo, de una manera especial, el individuo se halla en el género de la sustancia. Por lo cual el individuo de la sustancia tiene un nombre especial entre los otros individuos: se llama «hipóstasis» o «sustancia primera»" (*Sum. theol.*, I, q. 29, a. 1).

"Pero todavía de una manera especial y más perfecta se halla lo particular y lo individual en las sustancias racionales que tienen el dominio de sus actos. . ., y por esto también entre las otras sustancias tienen un nombre especial los individuos de la naturaleza racional, y este nombre es el de «persona»" (ibíd.).

"De la misma manera, pues, que el nombre de «hipóstasis», según los griegos, y el de la «sustancia primera», según los latinos, son el nombre especial del «individuo» en el género de la sustancia; así, el de «persona» es el nombre especial del individuo, que goza de una naturaleza racional. Una y otra especialidad son contenidas en esta palabra «persona». Y por esto, a fin de mostrar que ella es en especial individuo en el género de la sustancia, se dice que es una «sub-stancia individual». Y para mostrar luego que lo es especialmente en la naturaleza racional se añade «de naturaleza racional». De esa manera, por el nombre de «sustancia» se excluyen de la idea de persona los accidentes, de los cuales ninguno puede decirse persona; y por la palabra «individuo» se excluyen de esta misma idea los géneros y las especies en el género de las sustancias, que no pueden llamarse tampoco persona; en fin, añadiendo «de naturaleza racional» se excluye de esta idea los cuerpos inanimados, las plantas y los brutos, cosas todas que no son personas" (*De potentia*, q. 2, a. 2).

4. **Insuficiencia en el orden moral.** — Pero si en el orden metafísico, y aun dentro de la tradición escolástica, es incomprensible una oposición entre individualidad y

personalidad, en el orden moral, tanto individual como social, es también inadmisible. En el orden moral se suele explicar la oposición que existe en el hombre entre lo bueno y lo malo, entre la virtud y el vicio, entre la tendencia hacia las acciones más nobles y el impulso hacia la bajeza y la barbarie, mediante la oposición entre lo individual y lo personal, atribuyendo a la naturaleza material y a la individualidad las tendencias inferiores, y a la naturaleza espiritual y superior las tendencias elevadas y virtuosas del hombre.

Sin embargo, con facilidad se puede comprobar que en el hombre no todo lo espiritual es bueno, ni todo lo material es malo. Así, por ejemplo, la soberbia es un vicio exclusivo del espíritu; no interviene en ella para nada la parte orgánica y material del hombre, es una actitud tan sólo del espíritu; y sin embargo, es la soberbia el vicio tal vez más punible que exista en los hombres. A su vez, tampoco se puede decir que todo en la parte material y orgánica del hombre, todo lo que pertenece al cuerpo del hombre, sea malo o nos lleve hacia lo inferior. El cuerpo del hombre como tal es bueno, ya que es una creación de Dios, y Dios no hace cosas malas. Las tendencias orgánicas en el hombre son buenas y solamente su abuso o su mal uso es condenable. Por tanto, no todo lo material es malo ni todo lo espiritual es bueno; no todo lo que llaman individual es malo ni todo lo que llaman personal es bueno. De aquí que la oposición entre individualidad y personalidad no es apta para explicar el dualismo existente en el hombre, esa lucha ininterrumpida entre las pasiones inferiores y la tendencia hacia la virtud y hacia los actos más nobles y elevados.

5. **Insuficiencia en el orden social.** — En el orden social es todavía menos aplicable la oposición entre individualidad y personalidad. Decir que sólo el hombre *como*

persona tiene derechos ante la sociedad, y que como tal está sobre la sociedad, no es exacto, ya que el hombre en muchos de sus aspectos personales *depende* de la sociedad. Así, por ejemplo, en el impartir la cultura, función propia de la persona humana, el hombre está limitado en muchos aspectos, y debe estarlo, por la sociedad. Aun en sus propios bienes espirituales y de orden sobrenatural, el hombre está sujeto a la sociedad y debe muchas veces renunciar a un mayor bien espiritual propio, o exponerse a ello, por el bien de sus hermanos. No es exacto decir que el bien de la persona está por encima del bien de la sociedad, ya que la sociedad está compuesta de personas y el bien de muchas personas está por encima del bien de una sola en igualdad de circunstancias.

Tampoco es exacto afirmar que el hombre *en cuanto individuo* es parte de la sociedad. El hombre es parte de la sociedad porque es persona y en cuanto es persona, pues sólo las personas, como tales, son capaces de constituír una verdadera sociedad. Por la misma razón, no es exacto afirmar que los individuos como tales forman parte de la sociedad y que por ello le están sujetos, teniendo tan sólo obligaciones respecto de ella. El individuo como tal no puede formar parte de la sociedad ni es capaz de obligaciones, ya que es capaz de obligaciones el que es capaz de derechos, y únicamente el ser racional *en cuanto tal*, es decir, *la persona*, es un sujeto capaz de obligaciones y derechos.

6. **El fundamento del dualismo de la persona humana.** — Si, pues, no es acertada la oposición entre individuo y persona para explicar el dualismo existente en el hombre ni para dar una idea exacta de las relaciones entre el individuo y la sociedad, ¿cuál será el fundamento de ese dualismo que sin duda existe en la persona humana, de esa lucha continua que desgarra nuestro ser entre el bien

y el mal? ¡Cuántas veces queremos hacer el bien y nos sentimos arrastrados hacia lo malo, y cuántas veces también sentimos los impulsos de una mano invisible que nos llama y que nos levanta hacia la virtud y hacia los actos más heroicos y nobles!

La explicación de este dualismo debemos encontrarla en *la esencia misma de la naturaleza humana*, así como en *la esencia misma de la personalidad* es donde debemos buscar el criterio regulador de las relaciones entre el individuo y la sociedad y de la situación particular en que se halla el hombre en el orden moral individual. Esta explicación es básica dentro de la escolástica, aunque no siempre se la ha explicitado como es debido. La encontramos *en el concepto de contingencia* que toda la filosofía escolástica y toda sana filosofía reconoce en la base misma de una explicación racional del hombre y del universo y de sus relaciones para con Dios.

Exponemos brevemente la aplicación del concepto de contingencia a los problemas ya citados. Ser *contingente* es aquel que puede existir y puede no existir, es decir, que de suyo no exige la existencia. El ser contingente puede, a la vez, poseer la existencia y carecer de ella, lo cual es explicable sólo porque el ser contingente, como tal, de suyo no tiene la existencia. Si el ser contingente de suyo no tiene la existencia ¿qué es lo que tiene?: la nada. De suyo el ser contingente no tiene existencia y, por tanto, si la tiene, ha de recibirla *de otro.*

Pero esto no quiere decir que el ser contingente prescinda en absoluto de la existencia, sin ninguna relación con ella. Tiene respecto de la existencia *la capacidad de existir*, y esto es lo propio del ser contingente. Tiene capacidad de recibir la existencia *de otro*, pero es incapaz *de suyo* de llegar a existir. Está, pues, el ser contingente entre el ser que actualmente existe y lo absurdo o lo imposible.

No existe en la actualidad, en cuanto tal, pero tampoco es un absurdo o un imposible.

Por esta última característica el ser contingente puede llegar a existir cuando otro ser influye en él para darle la existencia actual. ¿Qué ha sucedido entonces? El ser contingente tiene realidad, pero esa realidad es de otro, y es participada del Ser necesario, del Ser sumamente perfecto, es decir, de Dios. Tiene, por tanto, el ser contingente, en cuanto tiene capacidad de existir y en cuanto participa de esa realidad, una tendencia hacia Dios, una tendencia hacia el Ser. Pero, a la vez, como el ser contingente de suyo no tiene capacidad para existir, tiende, por así decirlo, por sí mismo a la nada y sólo en cuanto es sostenido por otro se mantiene en su ser.

Distinguimos, por tanto, en todo ser contingente en cuanto tal *dos tendencias características: una hacia el ser* y *otra hacia el no-ser, una hacia la perfección* y *otra hacia la negación de la perfección.* Esta *dualidad ontológica* en el ser contingente repercute en su *actividad psicológica* y en *toda la esfera moral tanto individual como social* del hombre, porque el hombre y la persona humana como tal es contingente, tiene una tendencia hacia el no-ser, hacia la negación de la perfección, y por eso es posible y natural que se desarrollen en nosotros las tendencias inferiores. Pero a la vez en cuanto el ser contingente participa de la perfección de Dios, en cuanto mira, por así decirlo, hacia Dios, tiene la tendencia hacia el ser y hacia la perfección en el orden ontológico y repercute esa tendencia en el orden psicológico, en el orden social y en el orden moral individual. Sólo el ser contingente es capaz de faltar aunque sea un ser puramente espiritual. Y así tenemos el caso de seres espirituales como los ángeles malos, en quienes predominó la tendencia hacia la imperfección, hacia el no-ser, que estaba entrañada en su misma contingencia

ontológica. De esta manera, y sobre una base metafísica tan segura y tan característica del hombre como es la contingencia, podemos explicarnos el dualismo humano sin necesidad de recurrir a otras explicaciones menos fundadas y a la vez menos suficientes.

TEXTOS

Definición de persona (S. T., I, c. 19, a. 1 y 2).

Por qué el alma humana no es persona (ibíd., a. 5).

¿La persona es lo mismo que la hipóstasis, la subsistencia y la esencia? (ibíd., art. 2).

Esencia, individuo y persona (ibíd., art. 2, al. 3).

CAPÍTULO V

LA RELACIÓN

> *"Oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur".*
>
> "Es necesario que en las cosas mismas, haya ciertas relaciones, según las cuales una se ordena a otra".
>
> S. THOMAS, *De pot.*, q. 7, a. 9.

ARTÍCULO I

LOS TÉRMINOS

1. **Nexo.** – En el orden de la sustancia, la expresión más perfecta de ella es la persona. Por eso, con el estudio de la personalidad damos por terminado el de la primera categoría del ente, la sustancia.

Las otras nueve categorías, en cuanto están comprendidas bajo la razón común de accidente, ya han sido estudiadas al tratar del accidente en general. Réstanos, por tanto, el estudio de *cada una de dichas nueve categorías en particular*. Pero, acerca de estas nueve categorías, no creemos oportuno ocuparnos aquí porque de algunas de ellas se las trata en la cosmología, cuales son, *la cantidad, cualidad, ubicación, posición* y *tiempo; el hábito* es una categoría de relativa importancia. Vamos a ocuparnos, por tanto, de lo esencial de la filosofía tomista, de las tres catego-

rías restantes, es decir, de la *relación*, la *acción* y la *pasión*. Pero ya que de estas dos últimas debemos tratar expresamente en la parte destinada al estudio de los principios extrínsecos del ser, o de las causas, sólo resta ahora considerar el problema de la *relación*. Problema que tiene sus aspectos difíciles, pero que ha gozado siempre de especial importancia dentro de la filosofía escolástico-tomista, sin duda por las aplicaciones que de él se hacen a las relaciones existentes en la divina Trinidad.

2. **El concepto de relación.** — Llámase *relativo* el predicado que no se puede atribuír a un sujeto, sin que se tenga en cuenta *otro ser*, designado con el nombre de *término*; así, p.ej., el predicado "padre" no puede afirmárselo de un sujeto, v.gr., de Sócrates, sin que sepamos inmediatamente que existe otro ser, es decir, "el hijo" de Sócrates. Lo mismo digamos del término "mayor", el cual supone que existe algo que es "menor". Es decir, el predicado relativo deja de suyo el pensamiento incompleto, pero le da necesariamente la dirección, el *hacia*, o como dicen los escolásticos, el *esse ad* en orden al complemento requerido para que nuestro juicio y nuestro pensamiento sea completo. Si del predicado relativo pasamos a la realidad relativa, a *aquello por lo cual puedo yo afirmar de un sujeto determinado, con pleno motivo, un predicado relativo*, nos hallaremos frente a *la relación misma*, a aquello por lo cual el "padre" necesariamente es *referido* o tiene relación para con "el hijo", y a aquello por lo cual "lo mayor" o "lo igual" son necesariamente referidos o tienen relación para con "lo menor" o "lo igual".

Es menester distinguir entre la relación *propiamente considerada* y *su fundamento*. La primera es aquello por lo que el sujeto *es* verdaderamente relativo al término. Lo segundo es aquello en que se funda, según nuestra manera de hablar, la atribución de un predicado relativo a algún

sujeto. Así, por ejemplo, en la relación de semejanza que existe entre dos objetos igualmente blancos la blancura del uno y del otro en el mismo grado es el fundamento de la relación de semejanza; pero la relación, *formalmente tal*, es aquello por lo que entre sí son relativos, tanto si la relación se identifica con el fundamento mismo (lo que sostienen algunos autores), como si la relación consiste en una entidad distinta del fundamento (como pretenden otros).

A veces se llama fundamento *próximo* de la relación el que acabamos de describir, y fundamento *remoto* al sujeto mismo de la relación.

Como ya hemos indicado, la relación es un vínculo que liga de tal manera dos seres, que no nos es posible conocer uno de ellos sin que al mismo tiempo conozcamos también en alguna manera el otro. Ésta es, como se suele decir, la esencia de la relación, de la palabra misma *relación* (re-latio), es decir, llevar el uno al otro. Los escolásticos han designado con el término técnico *esse ad* este aspecto esencial de la relación; quieren decir que el sujeto indica, señala, o mira a una cosa determinada como a su término, cuando tiene relación a ella. Hablan también los escolásticos del *esse in* de la relación que consiste en que siempre es ésta concebida como algo que *está* en el sujeto. En una palabra, la relación tiene un doble aspecto o ser (esse): *esse in* estar en el sujeto, y *esse ad* o estar referido al término.

Aunque el *esse in* sea común a la relación y a los demás accidentes, y el *esse ad* sea propio y característico de la relación, creemos que estos dos *esse* no son en manera alguna *dos realidades* distintas entre sí, sino solamente *dos aspectos* de una misma realidad; por eso, la relación, o, mejor dicho, la realidad de la relación, o está en el sujeto, y *esse ad* o está referido al término.

3. **Diversas clases de relaciones.** — La relación suele dividírsela en *real* y *lógica*. La primera es la que existe independientemente de nuestro conocimiento; la segunda consiste en nuestra manera de conocer o concebir alguna cosa. Relación real es la que existe, por ejemplo, entre el padre y el hijo; lógica, la que existe entre el género y la sustancia.

La relación suele dividírsela también en *mutua* y *no mutua*, según que el término también se refiera al sujeto, como en la relación de padre a hijo, o no exista referencia por parte del término al sujeto. A nosotros nos parece que toda relación es mutua.

Es de mayor importancia la distinción de la relación en *trascendental* y *predicamental*. La primera es aquella que está adecuadamente identificada con el sujeto por tener origen o fundarse en la esencia misma del sujeto. La relación predicamental, en cambio, es aquella que proviene o conviene al sujeto *accidentalmente*, es decir, puede convenirle o no convenirle, lo que supone que se distingue realmente del sujeto. Es, por ejemplo, trascendental la relación de la creatura al creador, porque es esencial a todo ser creado la dependencia respecto del creador; es también trascendental la relación de la sustancia incompleta respecto de su complemento sustancial, ya que es esencial a toda sustancia incompleta el estar determinada o unirse con la otra parte complementaria para formar el todo sustancial; en cambio, son relaciones predicamentales la paternidad en los seres creados, y la semejanza, porque pueden existir o dejar de existir en sus sujetos.

La diferencia entre la relación predicamental y trascendental es múltiple:

1) En la relación *predicamental* el sujeto mira al término solamente como término de una relación; así, en la relación "Pedro es semejante a Pablo", no existe entre

Pedro y Pablo sino la relación de semejanza, y por ese concepto Pedro se refiere a Pablo.

2) En la relación trascendental, en cambio, el sujeto mira al término de una relación, no simplemente como término, sino investido de algún carácter especial. Así, en la relación de la forma respecto de la materia, es ésta considerada en su función especial de sujeto; en la de la causa respecto del efecto, se considera el aspecto particular de la eficiencia.

3) La relación trascendental trasciende todas las otras categorías. Por tanto, puede darse, tanto en la categoría de la sustancia (relación entre la materia y la forma), como en la categoría del accidente (la extensión respecto de su sujeto, el objeto respecto del acto de conocer; etc.).

4. **Condiciones de la relación real.** – Para que exista realmente una relación, se necesitan las siguientes condiciones: 1) el sujeto debe existir realmente, porque lo que no existe no puede relacionarse con nada; 2) la entidad en que consiste la relación debe también existir realmente, pues de lo contrario la relación no tendría fundamento en la realidad; 3) el sujeto y el término deben distinguirse realmente, puesto que no se puede hablar de una verdadera relación de un sujeto respecto de sí mismo; 4) tratándose de una relación predicamental, que no pertenece al orden cognoscible o intencional, el término debe existir realmente en algún tiempo, pues de lo contrario no es posible atribuír al sujeto el predicado relativo; así, la relación *posterior a César*, aun cuando César o el término actualmente no exista, sin embargo, es verdaderamente real, porque basta que exista el sujeto y el fundamento, y que el término haya existido alguna vez; si éste nunca ha tenido ni tendrá existencia real respecto de él, tampoco puede fundar una relación real, sea de posterioridad, anterioridad, semejanza, dependencia, u otra clase alguna.

Pero si se trata de una relación del orden cognoscitivo o intencional, no es necesario que el término tenga existencia real, porque podemos tener conocimiento de objetos del orden ideal, respecto de los cuales se entabla una relación real de conocimiento, o intencional.

5. **Los problemas.** – Tratando de la relación, podemos agrupar los problemas en dos secciones: *a*) *la objetividad* de nuestros conceptos relativos, y, supuesta ya asentada la objetividad de la relación, *b*) determinar el constitutivo formal de ella. Problema del conocimiento de la relación, y problema de sus constitutivos esenciales.

Artículo 2

LA RELACIÓN ¿ESTÁ SOLAMENTE EN NUESTROS CONCEPTOS O TAMBIÉN EN LAS COSAS?

1. **El problema.** — Nadie duda de que existan relaciones lógicas o de razón. Basta analizar nuestros conceptos para comprobar que establecemos relaciones conceptuales entre los objetos mismos, al clasificarlos en ciertas categorías dependientes entre sí, como *género, especie* y *diferencia*; también es evidente que *concebimos relaciones*, v.gr., de igualdad, etc. Se pregunta si también existen relaciones *reales*; si la relación está en las cosas o solamente en nuestro conocimiento.

No se puede negar, sin negar en general el valor de nuestros conocimientos sensitivos e intelectivos, que exista realmente *el fundamento* de la relación, es decir, que además del sujeto y del término exista también aquello por lo cual nosotros formamos el concepto relativo y se lo atribuímos al sujeto. Que existan Pedro y Pablo, y que sean hombres, por lo que yo puedo decir de Pedro que es *semejante* a Pablo, es cosa evidente. Nadie puede negar que existan dos paredes que tienen la misma intensidad de color, por lo cual yo puedo decir que una pared es *semejante* a la otra en el color.

En definitiva, lo que se pregunta es si *aquello en lo que consiste formalmente la relación*, aquello por lo que la pared *es semejante* o Pedro *es semejante*, está en las cosas independientemente de nuestro conocimiento.

2. **Opiniones.** — Han negado el valor objetivo de la relación los nominalistas, consecuentes con su actitud conceptualista. Para ellos, nuestro concepto de relación no está fundado en la realidad, y por eso suelen decir que ella consiste en una conexión *puramente extrínseca* al sujeto y al término de la relación, porque ha sido establecida merced a un acto de nuestro entendimiento.

La misma opinión tienen los positivistas y empiristas para quienes la relación es algo puramente subjetivo (Locke, Hume, Stuart Mill).

Kant hace consistir la relación en una de sus categorías a priori, puramente subjetiva. Naturalmente que para el idealismo es la relación un producto de la mente.

La existencia de relaciones reales ha sido generalmente admitida por los escolásticos. Santo Tomás insiste en la existencia de relaciones reales por oposición a las relaciones lógicas: El respecto, o "el hacia" propio de la relación, "algunas veces existe en la misma naturaleza de las cosas, como cuando algunas están ordenadas entre sí por su naturaleza, y tienen una mutua conexión. Tales relaciones es necesario que sean *reales.* Como en el cuerpo pesado, la inclinación y orden a caer hacia el centro. Existe, por tanto, en el cuerpo pesado una relación respecto del centro; y así, de otras parecidas" [1].

3. **Las pruebas de la relación real.** — Declaremos ahora expresamente nuestra afirmación:

a) *Existen relaciones reales trascendentales.* — Entre la materia y la forma, la creatura y el Creador, el objeto del conocimiento y el conocimiento mismo, aun independientemente de nuestro pensamiento, y aunque ninguna inteligencia pensase en ello, sin embargo, siempre existiría un vínculo por el cual la materia estaría esperando la forma

[1] *Sum. theol.*, p. II, q. 28, a. 1, c.

para constituír el todo, porque así lo exige su naturaleza; la creatura debería su existencia al Creador porque de Él solamente la recibió y pudo recibirla; el objeto del conocimiento contendría, en cuanto conocido, una referencia al acto de conocer, pues es imposible que algo sea conocido sin un conocimiento. En estos y otros casos parecidos, las relaciones propuestas son trascendentales, porque, como es fácil comprender, todas ellas están fundadas en la esencia del sujeto mismo de la relación: la materia en cuanto materia mira a la forma; la creatura, en cuanto creatura, al Creador; etc.

b) *También existen relaciones reales predicamentales.* — Enumeremos algunas de ellas. Entre el efecto y la causa, entre el que conoce y lo conocido, entre el que existe antes y el que existe después, entre dos cosas que son iguales entre sí, existe una verdadera relación que es de orden predicamental. Esto último es común a los ejemplos citados, puesto que el sujeto que es causa, o conociente, o anterior, o semejante, puede muy bien existir sin la relación al efecto, o al objeto, o a lo posterior, o a lo semejante, en el caso, respectivamente, de que, existiendo dicho sujeto, no haya producido tal efecto, no haya conocido tal objeto, no haya lo anterior a él existido, ni existido tampoco lo que se dice semejante. Son, pues, relaciones que pudieron estar o no estar en dicho sujeto, y que, por tanto, se distinguen realmente de él.

Declaremos ahora que se trata de relaciones verdaderamente *reales*.

1) En la relación de lo que es efecto a lo que es causa, existe algo, independientemente de nuestro pensamiento, por lo cual el efecto *depende* de la causa. Aun cuando yo no lo piense, ni otra alguna inteligencia, el hijo depende del padre, porque de él ha recibido el ser; la estatua depende del artífice, porque por él ha sido hecha. Ahora

bien, estos hechos, independientes de nuestro conocimiento, hacen verdaderamente que el padre esté relacionado con el hijo, y la estatua relacionada con el artífice.

En el caso de la relación de causa y efecto, debe ella consistir en aquello que vincula necesariamente a ambos. Es decir, la acción. Por tanto, la entidad real en que consiste la relación es la entidad de la acción misma. Ahora bien, esta entidad sólo existe (tratándose de las causas segundas, que no suelen influír en la conservación de los efectos que producen), en el momento de la producción del efecto por la causa. De aquí que la relación entre causa y efecto la expresemos con relación a un doble tiempo, presente y pasado. Así, cuando se dice que la estatua depende del artífice, esta proposición tiene el significado de presente estricto para el momento en que el artífice está produciendo la estatua; pero tiene el sentido de un presente histórico, o pasado, después que la estatua ya ha sido producida. Así, podemos decir que la relación que existe entre el Moisés de Miguel Ángel y el célebre artista, es una relación real, pero actualmente ya histórica, es decir que actualmente no existe sino en la memoria de los hombres. Por eso, la expresión con que *actualmente* relacionamos la estatua de Moisés con Miguel Ángel, tiene siempre un sentido histórico o de pasado, es decir, "esta estatua *ha sido hecha* por Miguel Ángel".

2) Entre quien conoce y el objeto conocido, se puede igualmente afirmar que hay una relación real. Porque, si hay un hombre que conoce, aunque ni yo ni otra alguna inteligencia distinta de la de dicho hombre piense en ello, el tal hombre *verdaderamente conoce el objeto*, es decir, está vinculado con él. Esta relación es actual mientras existe el conocimiento, como es actual la relación entre la causa y el efecto mientras existe la acción. Pero es pasada o histórica, cuando ya no existe el conocimiento del objeto,

y así la enunciamos en tiempo pasado: "Este hombre *ha conocido* tal objeto".

3) Entre dos seres, de los cuales uno existe después de otro, existe también la relación de posterioridad o anterioridad, según el que se tome como punto de referencia. Porque con tal que un ser exista después de otro, aun cuando ninguna inteligencia lo piense, verdaderamente existe la situación temporal de posterioridad, es decir, una relación. Ahora bien, este *existir después* o *antes*, es un hecho real, que establece, con respecto al otro ser, un orden temporal ontológico, y por tanto, una relación (orden es relación) verdaderamente real: "Es necesario, pues, dice Santo Tomás, que en las mismas cosas exista cierto orden. Ahora bien, este orden es una relación. De aquí que sea necesario que en las mismas cosas existan ciertas relaciones, según las cuales un ser se ordena a otro"[2].

4) Finalmente es también real la relación de semejanza. Puesto que si existen realmente dos extremos, p.ej., Sócrates y Platón, que tienen una misma cualidad y en el mismo grado (por ejemplo, la sabiduría), existen, independientemente de nuestra inteligencia, todos los elementos necesarios para que verdaderamente se pueda decir que Sócrates *es* igual a Platón. No está solamente en la realidad un hombre sabio y otro hombre sabio, que tengan capacidad para estar relacionados entre sí en orden a la sabiduría, sino que por el mismo hecho de que ambos están dotados de la misma sabiduría, *son entre sí* iguales o semejantes. Ahora bien, ser entre sí iguales es estar vinculados entre sí, o tener la relación de igualdad. El orden de igualdad o desigualdad de mayor y menor es real, es un orden ontológico o real, y ya hemos oído decir a Santo Tomás que "el orden es una relación".

[2] *De potentia*, q. 7, a. 9.

Tratándose de esta relación en particular, suelen algunos autores decir que sólo existe *el fundamento real* de ella, pero que, formalmente, la relación como tal consiste en el acto del entendimiento, por el que *comparo* ambos extremos y lo unifico bajo algún concepto.

4. **Dificultades.** — *a*) La semejanza, dicen, es cierta unidad. Ahora bien, la unidad no existe sino por la comparación que hace la inteligencia. Luego también la semejanza es fruto de dicha comparación. *Respondemos* que la semejanza en sí misma es una conveniencia de dos o más seres en alguna cualidad, accidental o esencial, determinada. Y, por tanto, si es *conveniencia real,* es *orden* real, y es (*con-venire,* ir juntos) cierta unión real, cierto orden, o relación, en nuestro caso la semejanza. Para que exista tal orden, tal conveniencia, tal relación, no se requiere ninguna comparación por parte de nuestro entendimiento.

La comparación se requiere, es verdad, para que nosotros podamos *unificar* ambos extremos *en un concepto común,* es decir, para que formemos un concepto que tenga unidad lógica o universal. Pero, cuando formamos dicho concepto, no hacemos más que reflejar la conveniencia *real* de ambos extremos, es decir, la relación real existente con anterioridad a nuestra operación intelectual comparativa.

b) Sin embargo, todavía aducen otra razón, para probar que la relación de semejanza consiste formalmente en la comparación intelectual de los extremos, por la cual se llega a la afirmación de su mutua conveniencia.

c) Y así, por el hecho, dicen, de que yo conozca al sujeto y al término de una relación, con las cualidades que fundamentan tal relación, no se puede decir que ya conozca la relación misma; por tanto, la relación debe consistir en algo que no es el sujeto, el término y el fundamento. Así, p.ej., puedo conocer dos hombres que tengan las mis-

mas cualidades, sin que haya caído en la cuenta de que son semejantes. A veces, después de largo tiempo de conocerlos, es un amigo quien nos dice "mira qué parecidos son fulano y fulano", y contestamos "tienes razón, no había caído en la cuenta". Este caso se repite frecuentemente, y nos lo confirman los psicólogos, muchos de los cuales sostienen que puede, a veces, nuestra inteligencia, conocer el sujeto y el predicado aisladamente, sin aprehender la conexión que existe entre ellos. Es decir, que se necesita una nueva operación entre dos extremos que ya conocíamos perfectamente, independientes el uno del otro.

Respondemos que por el hecho de que sea necesario un nuevo acto de nuestro entendimiento, para conocer la relación existente entre dos extremos que ya conocíamos, no se sigue que la relación en sí misma no estuviese ya realmente contenida en lo que anteriormente conocíamos, porque por ser nuestra inteligencia limitada, continuamente experimentamos que para conocer una realidad debemos proceder por diversos actos intelectuales, ya que nos es difícil, por no decir imposible, conocer adecuadamente una realidad con un solo acto de la inteligencia. Si a cada nuevo acto de nuestra inteligencia correspondiese en la realidad una nueva entidad, deberían multiplicarse éstas en la misma medida en que se multiplican nuestros conocimientos acerca de un mismo objeto, y sería imposible hablar de distinciones lógicas simplemente tales, porque a cada distinción de nuestro entendimiento debería corresponder (si aplicamos el criterio de quienes niegan la realidad de la relación por el motivo que se aduce), una distinción real en las mismas cosas. En una palabra: de que no conozcamos la relación como tal cuando conocemos el sujeto, el término y el fundamento, no se sigue que la relación no esté ya *realmente* contenida en ellos.

Lo que decimos de la relación de semejanza se puede y debe aplicar a otras relaciones que están en el mismo caso, como la de identidad, igualdad, etc.

5. **Escolio, sobre las relaciones de Dios a las creaturas.** — Hay, sin embargo, una clase de relaciones que no pocos escolásticos, y principalmente Santo Tomás, tienen por *relaciones* lógicas, las cuales, sin embargo, se nos presentan con los mismos caracteres de objetividad que las relaciones reales. Son las que median entre Dios y las creaturas. Así, suele decir Sto. Tomás que aun cuando la creatura realmente depende del Creador, y, por tanto, tiene en sí la creatura una relación real de dependencia respecto de Dios, sin embargo, Dios mismo, aun cuando real y verdaderamente es creador respecto de la creatura, no tiene ninguna *relación real* hacia ella, sino solamente una relación de orden lógico: "Comoquiera que Dios —insiste Santo Tomás— está por completo fuera del orden propio de la creatura, y todas las creaturas se ordenan al mismo, y no viceversa, es evidente que las creaturas realmente se refieren a Dios mismo, pero en Dios no existe ninguna relación real a las creaturas, sino sólo según nuestra manera de pensar, en cuanto las creaturas se refieren al mismo" [3].

Por este motivo suelen admitir los escolásticos la existencia de relaciones mutuas, de que hemos hablado anteriormente.

Acerca de este problema algunos teólogos, la mayoría entre los escolásticos, afirman que todas las relaciones de Dios a las creaturas son lógicas. Otros, en cambio, admiten que dichas relaciones son reales, y que pueden pertenecer sea al orden trascendental, sea al predicamental.

Por nuestra parte, creemos lo siguiente en este problema, en que tal vez la discrepancia estriba tan sólo en

[3] *Sum. theol.*, p. I, q. 13, a. 17.

la manera de expresarse más que en el fondo del pensamiento:

1) No se puede en manera alguna admitir una relación real que implique alguna dependencia de Dios respecto de las creaturas. La existencia o no existencia de las creaturas depende de la libre voluntad de Dios, y por ello no se puede concebir a Dios esencial o necesariamente relacionado con las creaturas por una relación real.

2) Pero es posible concebir ciertas relaciones accidentales de Dios a las creaturas, en el sentido de que Dios las creó, y, por tanto, es el autor de ellas, y todo autor dice relación a su obra; Dios las ama y el amor relaciona con lo amado; Dios es la causa ejemplar cuyas perfecciones imitan las creaturas y el modelo está relacionado con su imitación, etc. Parece lo más conforme admitir que estas relaciones de Dios a las creaturas son *reales*, puesto que "parece desconforme con el lenguaje común excluír tales relaciones tratándose de Dios, y decir, p.ej., que Dios amaba vehementemente al justo, pero que no tiene en realidad ninguna relación para con él"[4]. Este parecer lo creemos muy acertado y en un todo aplicable a las demás relaciones posibles de Dios a las creaturas. ¿Cómo se puede decir, por una parte, que Dios es *realmente* creador respecto de la creatura y por otra que Dios no tiene realmente la relación de creador a creatura? Es menos concebible todavía en cuanto que se admite sin duda que la relación de la creatura al creador es real. Ahora bien, si la creatura realmente depende del creador es porque el creador realmente ha influído en la creatura.

La razón por la cual no se suele admitir en Dios una relación real a las creaturas es porque parece implicar toda relación real cierta dependencia real del sujeto respecto del término. Ahora bien, esto no es una dependencia pro-

[4] DONAT, *Ontología*, nº 394.

piamente tal, que implique indigencia, imperfección, o inferioridad en el sujeto; como no implica dependencia de perfección que el capitán sea superior a los soldados, y les dé órdenes. Y así como no puede haber capitán sin soldados, así tampoco puede haber creador sin creaturas. Toda la imperfección o inferioridad, en ambos casos, nadie la encuentra en el capitán, sino en los soldados, como tampoco la hay en el creador, sino en la creatura.

Artículo 3

CONSTITUTIVO DE LA RELACIÓN

1. **Nexo y problema.** – Después de haber establecido la existencia de relaciones reales, debemos ocuparnos, aunque sea brevemente, de *su constitutivo esencial.* Este problema se concentra en torno del fundamento de la relación. El fundamento ¿constituye ya realmente la relación misma, o se requiere una nueva entidad distinta de aquél?

La dificultad de admitir que el fundamento sea la relación misma estriba en que la relación como tal debe ser una realidad *relativa*, es decir, que dice *orden a otro*, y en cambio el fundamento consiste, con frecuencia, en entidades que son de orden *absoluto*, como en la relación de semejanza de la blancura de una pared a otra. Dos paredes blancas son dos entidades absolutas, ¿cómo pueden constituír ellas una realidad relativa?

Por este motivo, algunos escolásticos defienden una distinción real entre la relación y el fundamento, como Cayetano, Silvestre de Ferrara y Juan de Santo Tomás; otros de la escuela dominicana y de la de Suárez defienden la identidad real entre el fundamento y la relación misma.

2. **La solución.** – Declaremos brevemente la prueba de esta última opinión, que nos parece más aceptable.

Supuesto el fundamento, es decir, un grado determinado de blancura en Pedro, y el mismo en Pablo, no se requiere ninguna nueva realidad, para que se pueda con toda verdad afirmar que Pedro y Pablo son semejantes

en el color. Luego, no es necesario suponer que haya de existir una nueva entidad distinta del fundamento, en la cual consistiría la relación propiamente tal.

Prescindiendo de que la tal entidad es inútil, puesto que aun cuando no existiera podríamos seguir diciendo que Pedro y Pablo tienen el mismo color (fundamento), y que, por tanto, son semejantes (relación), todavía podemos atender a las dificultades que crearía esta nueva entidad. Porque cuando se produce una nueva realidad en el mundo surgen innumerables relaciones con las demás realidades existentes (semejanza, desemejanza, anterioridad, etc.) y debería, por tanto, producirse también una serie casi infinita de entidades relativas.

3. **La relación es el fundamento íntegro.** — Queda por resolver un pequeño problema acerca del constitutivo de la relación. Sucede con frecuencia que el fundamento de ella, como en el caso de la *semejanza*, está parcialmente en el término. Ahora bien, la relación como tal parece que debe *estar propiamente en el sujeto*, y no en el término, por lo que el fundamento, que se halla en este último, no parece ser constitutivo esencial de la relación, sino un punto de referencia de ella.

Sin embargo creemos también que la parte del fundamento que está en la relación la constituye porque, si mentalmente suponemos que el fundamento que se halla en el término no existe, es ya inconcebible la relación en sí misma, de la misma manera que si mentalmente separamos del hombre la racionalidad es inconcebible el hombre mismo; en conclusión, le hemos quitado un constitutivo esencial.

TEXTO

¿Existen relaciones reales? (S. T., I, c. 28, a. 1).

PARTE TERCERA

LOS PRINCIPIOS DEL SER, O LAS CAUSAS

Capítulo I

LAS CAUSAS EN GENERAL

"Omne quod fit, habet causam".

"Todo lo que es hecho, tiene causa".

S. Thomas, *Sum. theol.*, I-II, q. 75, a. 1, Sed. C.

1. **Nexo.** – Hasta el presente hemos estudiado el ser en sí mismo, y en sus constitutivos intrínsecos: es decir, en su esencia, en los principios y leyes por que se rigen, y en su constitutivo o constitutivos esenciales, cuando éstos son más de uno. Pero todavía debemos atender a otro de los problemas fundamentales que nos propone el ser mismo, y es el de *su origen.* Para completar, pues, debidamente nuestra ciencia del ser, nuestra *ontología,* debemos estudiar no solamente *lo que* el ser *es* en sí mismo, sino también *de dónde* es y *adónde* se dirige. Nuestra inteligencia, en el estudio del ser, no descansa plenamente sino cuando ha llegado a resolver estos dos últimos problemas, su origen y su fin. La explicación de ellos la hallamos en lo que se llaman los principios extrínsecos del ser, o las causas.

Sin embargo, no solamente para conocer la estructura constitucional del ser debemos recurrir al estudio de las causas, sino también para conocer lo que el ser es en sí mismo, en uno de sus aspectos más interesantes: debemos estudiar el problema de las causas, porque los seres no

solamente *son*, sino también *obran*. Y su actividad es una de las manifestaciones de su ser que más atraen nuestra atención hacia él. Si es verdad, por una parte, que el ser no es una acción pura, un puro devenir o movimiento, es también cierto, por otro lado, que estaría muy apartado de la realidad quien concibiese la esencia de los seres a manera de un recinto en el cual reina la inercia más absoluta.

Dentro, pues, del recinto de la esencia misma de los seres, y sin que ello sea obstáculo para su permanencia y continuidad ontológicas, reina también un dinamismo inagotable; desde el que es propio de los seres puramente materiales, con actividad regulada por las leyes físico-químicas, hasta las más elevadas manifestaciones de la vida, el dinamismo de la inteligencia y de la voluntad. Ahora bien, lo que desencadena y mantiene en los seres sujetos a nuestra experiencia ese dinamismo grandioso es precisamente la causalidad.

2. **El problema causal en la filosofía.** — No es de extrañar que el estudio de la causalidad haya revestido especial interés, no sólo en la filosofía sino también en las diversas ciencias particulares. Su aplicación es casi continua. Así, en la psicología y en la cosmología las principales construcciones se apoyan en el principio de causalidad. La naturaleza de los cuerpos, del alma humana y sus propiedades principales, las conocemos guiados por los efectos que producen. En teodicea la existencia misma de Dios no puede ser demostrada con absoluta certeza, sino por la necesidad de admitir que Dios es el origen de todas las cosas creadas.

En la teología misma el recurso a las nociones de causa y efecto es casi continuo. Por citar un solo ejemplo, la existencia misma de la revelación, que es el preámbulo de toda la teología, se demuestra porque sólo Dios puede ser la

causa de los milagros, que nos aseguran el hecho de una auténtica revelación.

3. **Causalidad metafísica y científica.** — Desde el primer momento debemos observar que tratamos de la causa *metafísicamente* considerada. Causa *científicamente* considerada se puede llamar a todo ser o fenómeno a cuya existencia sucede necesariamente otro ser o fenómeno, conforme a las leyes experimentales estadísticas. En realidad, las ciencias experimentales no necesitan una ulterior investigación de la esencia de la causalidad, para su objeto. Para ellas basta el poder constatar con certeza la necesaria vinculación entre dos fenómenos determinados.

La causalidad metafísica, en cambio, consiste en el influjo real que liga a estos dos fenómenos, influjo por el cual uno depende verdaderamente del otro. Tal influjo no puede ser percibido inmediatamente con los medios de las ciencias experimentales, y por ello pertenece al orden metafísico. De la causalidad metafísica es de la que debemos ocuparnos, y a la cual nos referimos en el siguiente estudio.

4. **Los problemas.** — He aquí el orden que vamos a seguir:

1) En primer lugar procuraremos determinar cuidadosamente *la noción* misma de causa y sus divisiones generales.

2) En segundo lugar trataremos en particular de cada una de las causas que son propiamente extrínsecas al ser, es decir, *la eficiente, la final* y *la ejemplar.*

[Con frecuencia en el tratado de las causas se estudia también lo relativo a la materia y la forma, que, como veremos, son causas extrínsecas del ser. Pero como los problemas relacionados con la materia y la forma los hemos tratado al ocuparnos de los principios intrínsecos del ser, basta notar por ahora que tanto a la materia como a la

forma se las puede llamar causas, en cuanto que contribuyen a constituír el compuesto, aportando cada una su entidad, como parte de él].

5. **Noción.** — Aristóteles no nos dejó una definición propiamente tal de la causa en general, sino que se contentó con darnos las nociones particulares de las diversas clases de causas. Santo Tomás nos dejó, como de paso, la siguiente descripción de la causa en general: "Este nombre de causa, parece que importa *diversidad de sustancia y dependencia de uno respecto de otro*". Son, pues, dos las características generales de la causa, según Santo Tomás: que haya diferencia entre el ser de la causa y el de lo causado, y que ésta dependa de aquélla.

Los escolásticos suelen dar la siguiente definición de causa, que incluye las dos características notadas por Santo Tomás: *causa es el principio que influye el ser en otro.* Para comprender la noción de causa debemos estudiar primero la noción de principio. Del principio en general nos ocupamos al tratar del principio de contradicción. Como la causa es un *principio* ontológico, debemos ahora estudiar en particular algunas características de este principio.

6. **Principio ontológico** es, como se recordará, aquello "de lo que procede algo en el orden ontológico, o aquello de lo que algo recibe su propio ser". El correlativo de principio se llama *término* y también *principiado*, y es "aquello que procede de otro". Así, el padre es principio del hijo, y éste es el término o principiado que procede de aquél. Las propiedades del principio, que más nos interesan, son tres:

1. El principio debe ser origen del "término" "principiado".

2. El principio debe influír realmente en el término, porque propiamente hablando nada puede proceder de sí mismo.

3. El principio debe tener alguna prioridad respecto del término, porque comoquiera que éste proceda de aquél, debe el principio proceder en alguna manera al término; de lo contrario, podría concebirse lo que procede, como tal, antes del principio de que procede, lo cual es absurdo.

Los escolásticos distinguen, a este respecto, *tres* clases de prioridad: la de *tiempo*, de *naturaleza* y de *origen*.

1) La primera consiste en que el principio exista en algún *tiempo* anterior al término, como sucede generalmente en los principios creados: el padre respecto del hijo, el carpintero respecto de la mesa, etc.

2) La prioridad de *naturaleza* es aquella en la cual el término *depende* del principio del que procede, tanto si además existe prioridad de tiempo, como si no existe. Así, p.ej., según algunos teólogos, los ángeles tuvieron ya pensamientos en el primer momento de su existencia; los pensamientos procedían de los ángeles como de su principio, y, por tanto, tenían éstos prioridad de naturaleza respecto de aquéllos, pero no prioridad temporal. La prioridad temporal no es característica del principio ontológico, ya que también existe entre dos seres que no dependen el uno del otro, como la aurora respecto del día. En cambio, la prioridad de naturaleza es propia de todos los principiados que conocemos en el ámbito de los seres creados, por lo cual basta que un ser dependa del otro para que por lo mismo sea éste principio de aquél.

3) Además de la prioridad de naturaleza, distinguen también los escolásticos, por exigencias de la teología, la prioridad de *origen*, por la cual el término procede del principio por un verdadero influjo ontológico, recibiendo de éste el ser, pero sin *dependencia*, y, por tanto, no existe

prioridad de naturaleza, y menos aún de tiempo. Solamente en el misterio de la Trinidad hallamos un ejemplo de esta prioridad de origen. Según nos dice la fe, el Hijo procede del Padre, y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, sin que por ello tal procedencia implique dependencia propiamente tal, puesto que la esencia de los tres es numéricamente la misma, y sólo se distinguen en cuanto son personas.

7. **Nota teológica.** — Pertenece a la teología la declaración de este principio verdaderamente especial, del cual no se hubiese ocupado seguramente la filosofía pura. Sin embargo, no podemos renunciar a una pequeña declaración de la doctrina teológica relacionada con el principio ontológico, ya que ella ha ayudado a la filosofía a establecer una distinción más precisa, el concepto de principio en general y el de causa.

Como hemos indicado, el término o principiado procede del principio por un influjo verdadero, y es esto característico de todo principio ontológico. Pero ¿cómo es posible que tal influjo pueda existir, como sucede en la Trinidad, sin la producción de un nuevo ser, y sin que haya dependencia entre lo producido y lo que produce? Un eximio teólogo, Suárez, nos lo declara en estos términos: "He dicho que es causa la que influye el ser en otro; pues por estas palabras se declara lo mismo que significa el término «dependencia»... De modo que depender propiamente un ser de otro, consiste en esto, en tener un ser distinto [del ser de la causa] y participado [del ser de ella], o en alguna manera procedente del ser de aquélla... Pero en la procesión de las personas divinas no sucede así, porque aquel ser que se comunica primariamente y por sí mismo en virtud de tales producciones no es un ser distinto del mismo ser de la persona que produce, sino que es el mismo numéricamente que está en la persona producente;

y esto es lo singular y admirable en aquella divina procesión, y por eso, de tal manera una persona procede de la otra, que sin embargo recibe de ella un ser que existe por sí mismo con toda independencia, y puesto que recibe el mismo ser numéricamente que está en la persona que lo comunica. No obsta que las relaciones mismas sean distintas y tengan su propio ser relativo distinto, porque no es primaria y principalmente el ser relativo como tal, sino el ser absoluto y esencial lo que se comunica en virtud de tales procesiones...; la relación, en cambio, se requiere como una propiedad necesaria para constituír otra persona distinta... Así, pues, porque la generación divina es tal que el ser que principal y primitivamente por ella se comunica, no fluye de otro ser, y por ello no es dependiente ni causado [producido], sino que es comunicado solamente por la persona que produce; por ello, la tal generación no es causación ni una eficiencia (por así decirlo), sino producción de una especie muy superior. A esto se añade que el mismo ser relativo de aquellas personas es tal, que esencialmente incluye todo lo divino, lo cual es esencialmente independiente, y por ello ni el mismo ser relativo puede llamarse dependiente" [1].

El principio debe influír en el término, porque si no existe ese influjo ontológico que un ser ejerce en el otro para producirlo, no se puede hablar propiamente de una comunicación o trasmisión del ser. Precisamente por eso la prioridad puramente temporal no es suficiente para que se pueda hablar de principio propiamente tal en el orden ontológico.

Supuesta la noción de principio, podemos declarar la de causa, diciendo: "causa es el principio que influye el ser en otro ser". En cuanto la causa es principio que *influye el ser* coincide con todo otro principio ontológico; en cuan-

[1] *Disp. met.*, d. 12, s. 2, ns. 7 y 8.

to decimos que influye el ser *en otro* ser designamos la causa propiamente tal. (Por esta característica se excluye la causalidad entre las divinas personas.)

Es propio de la causa tener prioridad de naturaleza respecto del efecto, pues siendo éste *otro ser* totalmente distinto de la causa, su existencia no se puede explicar sino por una verdadera dependencia.

8. **Nociones afines a la de causa.** — Se debe distinguir de la causa la condición y la ocasión. Condición es aquello que es necesario para que algo exista, pero que no influye en ello; así, p.ej., la aplicación del fuego es necesaria para que éste queme, pero no es la aplicación misma lo que quema.

Si la condición es tan necesaria que no se la puede suplir de ninguna manera, suele llamársela condición necesaria.

Ocasión es aquello a cuya presencia se hace algo; la ocasión difiere de la condición en que no es necesaria; puede solamente mudar, determinar, ofrecer alguna oportunidad.

9. **Divisiones de la causa.** — 1) Según la célebre división aristotélica, se distinguen cuatro géneros de causa: *eficiente, final, material* y *formal.*

Causa eficiente es aquella que obra el efecto; así, el escultor es causa eficiente de la imagen; la voluntad es causa eficiente del acto de amor.

Causa final es el fin por el cual obra la causa eficiente: el deseo de realizar una obra de arte para inmortalizarse, o la gloria, es la causa final por la cual el artista ha producido la estatua; la ciencia es la causa final del trabajo que realiza el estudiante.

Causa material es la que constituye el efecto como parte determinable: el *cuerpo* en el hombre, o la materia de que está hecha la estatua.

Causa formal es la que constituye el efecto como parte determinante: así lo es el alma en el hombre, y la forma en la estatua.

Aristóteles reclama el concurso de estas cuatro causas para la producción de cualquier efecto. Todo efecto, dice, ha de ser producido por algo o por alguien (causa eficiente) o para algo (causa final), de algo (causa material), en que se hace algo (causa formal).

Como se ve, las nociones de causa material y formal coinciden con la de materia y forma.

2) Platón señaló también como causa de los seres *las ideas*; los filósofos cristianos, comenzando por San Agustín, han llamado a las ideas *causas ejemplares*, porque los seres han sido hechos a imitación de las ideas o arquetipos que Dios se formó de ellos antes de producirlos.

En general, se llama entre los escolásticos *causa ejemplar aquello que imita el agente al obrar*; así, el modelo que tiene a la vista el artífice es la causa ejemplar de su obra de arte.

Parece que Aristóteles no tuvo presente la causa ejemplar. Sólo parece vagamente indicada como una de las expresiones con que designa la misma causa formal. Entre los escolásticos se disputa si la causa ejemplar constituye una quinta causa que debe añadirse a las cuatro clásicas de Aristóteles.

Nosotros nos inclinamos por la parte afirmativa, pues no creemos que se pueda reducir a ninguna de las cuatro causas aristotélicas. Es diversa de la causa formal, con la cual podría tener mayor afinidad, ya que la forma es un constitutivo intrínseco del ser; en cambio, la causa ejemplar es un constitutivo extrínseco a él, ya que es aquello a cuya imitación está hecho.

3) De las causas enumeradas anteriormente unas son *intrínsecas* y otras *extrínsecas*, según que constituyan el ser

como partes de él, o sean extrínsecas a su efecto: el alma y el cuerpo (causa formal y material) son intrínsecas al hombre; la causa eficiente, la final y la ejemplar, son extrínsecas.

4) Suelen distinguir también los escolásticos entre causa *total* y *parcial*, según que produzcan el efecto solas o con el concurso de otra causa de la misma especie; si las causas no son de la misma especie, no se las suele llamar causas parciales, sino que a la de la especie inferior se la llama *causa subordinada* y a la superior *causa principal*.

10. **Nota.** — Es necesario tener presente que las causas no siempre están produciendo sus efectos, ni tampoco son siempre capaces de producirlo, sino que se requieren ciertas condiciones, sean extrínsecas o intrínsecas a la causa, para que pueda obrar.

También debemos recordar que el ser causa supone una perfección, es decir, un acto; por eso repite Santo Tomás que todo ser obra en cuanto está en acto. Ahora bien, cuando un ser puede ser causa, pero además todavía no tiene todos los requisitos necesarios para obrar, se dice que está en *acto primero remoto*; cuando ya tiene todos los requisitos para obrar y es capaz de producir inmediatamente su efecto, se dice que está en *acto primero próximo*.

Cuando una causa produce de hecho su efecto dícese que está *en acto segundo*, es decir, plenamente actualizada en el orden de causa.

TEXTO

Las causas (De los principios de la naturaleza).

Capítulo II

LA CAUSA EFICIENTE

"Causa efficiens, vel movens, vel agens, vel unde est principium motus".

"Causa eficiente, o motriz, o agente, o aquello de donde tiene principio el movimiento".

S. Thomas, *De principiis naturae.*

Artículo 1

REALIDAD DE LA CAUSA EFICIENTE

1. **Noción.** — Después de haber dado la noción de causa y la idea de sus divisiones, pasamos a estudiar la más importante de todas ellas, que es la causa eficiente.

Aristóteles la define diciéndonos que es "el primer principio del movimiento y del reposo", es decir, es el primer principio de los cambios que experimentamos en los seres y de la cesación de los cambios.

Naturalmente que se trata de un principio *ontológico*, que llama Aristóteles primero, no porque quiera referirse al primer motor, o a Dios, sino por relación a las otras causas; a las causas material y formal no se las puede llamar primer principio porque en absoluto necesitan de la acción previa de la causa eficiente para poder constituír el efecto; la causa final no es el primer principio, porque

en el orden de la ejecución o de la eficiencia es el fin lo último que existe. Digamos también que la causa ejemplar no puede ser primer principio porque ella nada puede hacer efectivamente.

Esta propiedad de la causa eficiente hace que todos cuantos oímos hablar de "causa" pensemos espontáneamente en ella si no se nos indica lo contrario. En realidad, las otras causas, comparadas con la eficiente, son causas con menos propiedad [a las cuales se les aplica el nombre por derivación de la causa eficiente].

2. **Problemas.** — A propósito de la causa eficiente debemos resolver estos problemas principales:

1) Establecer "la objetividad" del influjo causal: ¿existe efectivamente, en realidad, la causa eficiente que acabamos de describir, o bien la descripción que hemos tomado de la experiencia es tan sólo una ilusión puramente subjetiva?

2) Estudiar el llamado "principio de causalidad". ¿Existe alguna ley universal, valedera y necesaria, por la cual todo ser contingente necesite del influjo causal para existir?

3. **Los hechos de experiencia.** — Establezcamos ante todo ciertos hechos experimentales que deben servir de base para nuestra investigación; porque el problema de la realidad de la causa eficiente no lo podemos resolver nosotros *a priori*, sino fundados en los datos que nos presente *la experiencia* tanto interna como externa.

En primer lugar advertimos que entre ciertos fenómenos sujetos a nuestra experiencia existe una relación constante, puesto que a un fenómeno determinado *necesariamente* sucede otro fenómeno también determinado. Así experimentamos que al golpear con suficiente fuerza un cristal, éste se rompe; que un carruaje tirado por caballos,

se mueve; que los árboles producen semillas, y que de éstas, plantadas en determinadas condiciones, se producen nuevos árboles y nuevas flores y semillas; etc. Estos fenómenos se suceden infaliblemente según nos lo dicta la experiencia.

Pero no sólo en los objetos exteriores, como son los que acabamos de indicar, sino también en *los hechos de conciencia*, que experimentamos inmediatamente dentro de nosotros mismos, podemos observar la constancia que existe en la sucesión de ciertos fenómenos. Comprobamos así que a determinado esfuerzo nuestro corresponde también determinado fenómeno de conciencia: me pongo a estudiar un problema, o a escribir sobre él, y experimento una serie de pensamientos sobre dicho problema. Quiero mover el brazo y cambio su posición local, después que realizo un esfuerzo determinado para ello.

La constancia, pues, en la sucesión de ciertos fenómenos es un hecho innegable tanto en el orden de la experiencia externa como interna. Hasta tal punto resulta innegable el *hecho*, que no solamente resultaría tan ridícula como arbitraria su negación, sino que esta constancia ha pasado simplemente al campo de las ciencias experimentales con el nombre de causalidad física.

Generalmente admiten todos los hombres, fundados en esta experiencia constante, que el primer fenómeno produce al segundo, que es causa de éste.

4. **La interpretación no causal.** — Sin embargo, comoquiera que nuestros sentidos no perciben el influjo causal en sí mismo, sino solamente el hecho de la sucesión entre los dos fenómenos, la realidad del influjo causal pertenece estrictamente a un plano metafísico. Ciertamente la inferencia necesaria para captarla es tan simple y tan evidente que todo el mundo la realiza continuamente, y con plena seguridad de su valor. La evidencia, pues, de la

existencia del principio del influjo causal es tan clara que no parece que pueda ser negada con seriedad. A pesar de ello, no han faltado en la historia de la filosofía las negaciones de la realidad del nexo causal.

La más célebre de ellas es sin duda la que nos ha dejado Hume, principalmente en su obra *Investigación sobre el entendimiento humano.* La lección séptima, sobre "La idea de conexión necesaria", contiene una amplia refutación de la objetividad de la causa eficiente: ¿De dónde nos viene, pues, la idea de tal causalidad? Es origen de la costumbre, responde Hume. Un hábito psicológico por el cual llegamos a atribuír a un fenómeno la paternidad sobre otro, por el mero hecho de que siempre se suceden. La solución de Hume, que puede hacer sonreír a un hombre acostumbrado a pensar y juzgar espontáneamente de las cosas, es propuesta con la mayor audacia por el filósofo inglés, y robustecida con no pocos argumentos de experiencia interna y externa. Hume se hace cargo de las razones que los metafísicos aducen para probar la objetividad de la causa eficiente, y las va refutando una por una. Hemos visto ya en algunas historias de la filosofía la ponderación del trabajo negativo de Hume sobre el problema de la causalidad. Sabemos también que Kant, según él mismo nos confiesa, despertó de su sueño dogmático al conocer los argumentos de Hume contra la causalidad eficiente. Nosotros confesamos que recibimos una penosa impresión, desde el punto de vista de su mérito filosófico, al leer las páginas que Hume dedica a nuestro problema. No queremos llegar a negar que hable con sinceridad. Pero creemos que estamos ante un ejemplo de anormalidad intelectual. Al hablar de anormalidad intelectual no negamos agudeza de ingenio, sino constatamos desvíos en su aplicación, e inconsecuencias, debidas al deseo de querer sostener su tesis contra los datos más inmediatos de expe-

riencia externa e interna. Nuestra opinión sobre Hume puede concretarse en tres reparos fundamentales, que justifican plenamente la impresión general que acabamos de dar a los lectores:

1) La dificultad central propuesta por Hume contra los argumentos en favor de la causalidad, fundados en la experiencia externa, es débil y pobre.

2) La solución que propone Hume para explicar el hecho de que todos los hombres pensamos espontáneamente y admitimos el hecho de la causalidad, es evidentemente pobre e insuficiente.

3) Cuando Hume refuta los argumentos fundados en la experiencia interna, abiertamente se contradice.

a) Las débiles dificultades de Hume contra los argumentos de la experiencia interna pueden condensarse en estas ideas: que si nosotros conociéramos el nexo causal, deberíamos conocer también la esencia misma de la causalidad, y conocer todas las propiedades que tiene y los efectos que puede producir la causa. Ahora bien, dice Hume, nosotros estamos lejos de la causalidad e ignoramos más aún los efectos que puede producir, si nos limitamos, como es justo, a la experiencia.

En primer lugar, es arbitrario exigir que si yo conozco alguna realidad, tenga que conocerla tan perfectamente que sepa todo lo que se puede saber de ella y aun todo lo que ella pueda producir. Evidentemente se ha conocido, por ejemplo, muchos cuerpos químicos, y hemos sabido con toda certeza durante mucho tiempo que existían, aunque ignorábamos ciertas propiedades de ellos, descubiertas más tarde merced a los progresos de la química; conocemos la existencia y la realidad de la electricidad o de las vitaminas, aunque ignoremos muchas de sus propiedades y muchos de los efectos que pueden producir. ¿Negaremos por ello que sean la electricidad o las vitaminas los que

producen aquellos efectos ya ciertamente comprobados por la ciencia? ¿Cómo puede Hume, con seriedad, exigir que si compruebo que una causa produce un efecto, debo por eso mismo conocer inmediatamente *todos* los efectos que dicha causa pueda producir, o de lo contrario es señal de que mi experiencia de la causalidad es ilusoria? El terreno en que se mueve Hume nos parece el de quien se ha propuesto *a priori* negar el valor a toda deducción, aunque ella sea más evidente que la luz del día, y aunque, por ello, los hechos de la experiencia deban recibir la explicación más absurda.

b) Sin embargo, lo peor es que la solución misma de Hume es lo más insuficiente y débil que pudiéramos imaginar. ¿Cómo puede Hume con seriedad afirmar que admitimos la existencia de causas propiamente tales, forzados "por la costumbre" de relacionar un objeto con otro? ¿Acaso no vemos con frecuencia dos fenómenos íntimamente relacionados, sin que por ello establezcamos el nexo causal? ¿Acaso no distinguimos perfectamente la sucesión temporal y la verdadera dependencia entre dos fenómenos? ¿Acaso, aunque perfectamente veamos que la aurora sigue a la noche, decimos que ésta es la causa de aquélla? Perfectamente comprobamos, no solamente la mera sucesión, sino un conjunto de circunstancias que resultan inexplicables si no se admite verdadera dependencia entre lo que llamamos efecto y lo que llamamos causa. Si Hume niega el derecho a dar esta explicación normal y sencilla de los hechos, debe renunciar él a darnos cualquiera otra explicación, y, obrando consecuentemente, abstenerse de explicar ninguna relación y ningún fenómeno de la experiencia. Como los escépticos, al negar el valor de nuestros conocimientos, debían llegar lógicamente a suspender toda afirmación, así Hume, si niega el valor del raciocinio, debe él suspender por su parte todo raciocinio; y si rechaza una

explicación de los hechos, debe proponer otra mejor, y no el simple recurso a una ilusión psicológica, tratándose de hechos que estamos palpando continuamente. ¿Quién va a creer, hablando con seriedad, y hablando también con todo el rigor científico y filosófico posible, que quien da una puñalada a otro no es la causa de su muerte en el sentido más propio de la palabra?

Pero vengamos a nuestro tercer reparo.

c) Mucho más débil se torna la posición de Hume cuando quiere atacar los argumentos en favor de la causalidad fundados en la experiencia interna. Hume dice que nosotros experimentamos el movimiento de los miembros de nuestro cuerpo, y que esto sucede al imperio de nuestra voluntad; pero que la fuerza misma con que nuestra voluntad influye en nuestros movimientos, no la podemos recibir, ni mucho menos llegar a conocer su naturaleza, a pesar de la investigación más diligente que podamos realizar.

Estas afirmaciones de Hume se fundan en que nosotros no tenemos una percepción del nexo causal o del influjo de nuestra voluntad, en los movimientos de nuestro cuerpo, de la misma naturaleza que la que tenemos de un objeto externo (v.gr., de un árbol o de una flor, cuya naturaleza podemos describir). Pero todo esto es evidentemente una exigencia arbitraria e innecesaria en orden a probar la existencia de la causalidad. Una cosa es que a mí se me escapen muchas características de la influencia que ejerce mi voluntad sobre todos los actos que hago, y otra cosa es que no pueda conocer su existencia. Ésta la experimento, o al menos la deduzco con toda certeza, al examinar las relaciones existentes entre los movimientos de nuestro cuerpo y el imperio de nuestra voluntad.

Pero, aun cuando la conexión entre los actos de nuestra voluntad y los movimientos de nuestro cuerpo no fuese lo suficientemente clara, olvida Hume que tenemos una

experiencia inmediata de nuestra actividad interna, es decir, de que tanto en nuestra actividad intelectual y volitiva como en nuestra actividad muscular, experimentamos que nosotros no somos meros espectadores, y que nuestros actos son el fruto de un *esfuerzo*, o sea, de una actividad o causalidad nuestra. Experimento en mí el esfuerzo que hago para pensar o para tomar una decisión de importancia; y experimento también en mí el esfuerzo muscular que desarrollo para mover esta mesa de su sitio.

En realidad, esta experiencia del esfuerzo es tan clara, que sólo por una posición apriorística se puede negar su valor. Más aún, el mismo Hume, en una nota, confiesa que nosotros tenemos la experiencia de nuestro propio esfuerzo. ¿Qué es esto, sino tener la experiencia de nuestro influjo causal? Hume con esta confesión se traiciona a sí mismo, admitiendo de hecho la realidad del influjo causal. Para completar la posición contradictoria de Hume en torno del problema de la causalidad, debemos notar que él mismo, contra lo que sus argumentos y su mentalidad toda proclaman, ha declarado que nunca ha sido su intención negar el principio de causalidad, lo que sería, dice textualmente, una verdadera enormidad [1].

La negación de Kant se funda en los postulados de su sistema filosófico, y esto nos excusa de detenernos a examinarla. Por lo demás, repite las mismas dificultades de Hume, en quien se inspira.

5. **La explicación causal de la experiencia.** — Los escolásticos han admitido siempre, como un hecho innegable, la existencia y objetividad de la *causalidad eficiente*. Para ellos era éste un hecho tan evidente, que no se *detenían en demostrarlo*. Los escolásticos modernos, en cam-

[1] Ver la carta del mismo Hume, en que confiesa esto abiertamente, respondiendo a las críticas hechas a su obra (revista "Ciencia y Fe", nº 5, enero-marzo 1945, p. 146).

bio, han insistido, con razón, en que es imposible explicar la constancia con que se suceden ciertos fenómenos, tanto de la experiencia externa como de la interna, si nuestro concepto de causa no tiene verdadero valor. Aunque al refutar a Hume, ya hemos expuesto los fundamentos de la objetividad de nuestro concepto causal, no estará de más que reunamos aquí los elementos de una *demostración* directa.

1) *La experiencia interna.* — Por el testimonio de nuestra conciencia, y en virtud de una experiencia inmediata, *percibimos en nosotros una incesante actividad o esfuerzo interior*, al que responden *nuevas realidades* internas (pensamientos, deseos, sensaciones, etc.).

Ahora bien, esta *actividad* no es otra cosa que nuestro *influjo causal*, es decir, *un ejercicio al cual se debe la existencia y la realidad de los actos que percibimos.*

Que en realidad se trata de una verdadera actividad o influjo causal, aparece claramente por el hecho de que vemos que nosotros no somos meros *espectadores pasivos* de la sucesión de estos fenómenos, *sino actores* que intervenimos, decidimos, aceleramos, intensificamos o suspendemos tales actos, y precisamente por ello nos los atribuímos como *propios* de manera indubitable.

No se puede decir que se trate aquí, como pretende Hume, de "ilusión psicológica", puesto que estamos en un contacto *inmediato* con el objeto de nuestro conocimiento, que tenemos al alcance mismo de nuestras facultades.

2) *La experiencia externa.* — Experimentamos continuamente en los objetos externos que nos rodean, cambios diversos, y seres que comienzan y que dejan de existir. Ahora bien, estos hechos son inexplicables si no admitimos la existencia de un verdadero influjo causal.

Porque la explicación de estos cambios no es posible si no suponemos que ellos proceden, o de la nada o del influjo de otro ser. No pueden proceder de la nada, puesto

que de la nada absoluta nada puede salir. Y si proceden del influjo de otro ser, éste reúne ya las condiciones esenciales de la causa.

Además, el modo mismo con que se suceden los fenómenos nos está señalando el hecho de la causalidad. Existe una proporción y correspondencia perfecta entre lo que llamamos efecto y lo que juzgamos que es la causa; así comprobamos la proporción entre la profundidad de la herida y el arma o la fuerza con que se produjo.

No es posible querer explicar todo esto por la *mera sucesión temporal.* Estamos acostumbrados a ver que se suceden unos seres a otros, unos fenómenos a otros, y a no relacionarlos causalmente, como el día y la noche, los vehículos que van pasando por la misma calle, etc.; perfectamente distinguimos entre la mera sucesión temporal y el verdadero influjo causal.

ARTÍCULO 2

EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

1. **Nexo.** — Hemos establecido anteriormente el valor objetivo del influjo causal. Pero no hemos determinado, como una ley necesaria, que siempre que se produce un nuevo fenómeno, o un nuevo ser, se requiere tal influjo. Esto último viene a constituír el principio de causalidad.

2. **La fórmula.** — Más arriba declaramos lo que es principio en general y su división en principio *lógico* y *ontológico*. Aquí nos referimos al principio de causalidad en el orden ontológico, y consiste en la necesidad objetiva que tiene todo ser contingente de depender de otro ser mediante el influjo causal.

La fórmula de este principio ha sido de modo diverso propuesta. He aquí algunas:

1) *No hay efecto sin causa.* Esta fórmula resulta tautológica, ya que al decir que no hay efecto ya suponemos una relación a la causa.

2) *Todo lo que comienza a existir tiene causa.* Fórmula verdadera, pero no es suficientemente amplia, ya que si es posible la producción de un ser desde la eternidad, tal ser "no comenzaría" propiamente a existir, y sin embargo tendría causa.

3) *Todo ser contingente necesita causa para existir.* Esta fórmula es la que con más exactitud expresa la ley del principio de causalidad.

Notemos que no se exige que toda causa produzca necesariamente algún efecto, o, en otras palabras, que toda causa en acto primero también lo haya de ser en acto segundo.

Cuando decimos que el principio de causalidad tiene valor necesario y universal, queremos indicar que el juicio o proposición con que lo expresamos es tal, que el predicado no puede dejar de convenir al sujeto. De aquí que todo juicio que tenga valor necesario, tenga a la vez valor universal. El significado de tal juicio es, por tanto, condicional, esto es, *si* existe el sujeto, necesariamente debe tener o debe cumplirse en él lo que el predicado requiere.

Ahora bien, para que un predicado convenga necesariamente a un sujeto, puede ser concebido de tres maneras: 1) o que sea de la esencia del sujeto, de manera que venga a ser una parte o *constitutivo formal* de ella, como en la proposición "el hombre es racional"; 2) o que fluya necesariamente de la esencia del sujeto, como una *propiedad esencial*, como en la proposición "el hombre es libre"; 3) o que el predicado exprese una relación esencial del sujeto con otro ser, como cuando decimos "el hombre es dependiente de Dios".

Así, pues, para que un predicado convenga necesariamente a un sujeto no es necesario que sea un constitutivo formal de él; basta que sea una propiedad, o aun, una simple relación, pero de orden esencial.

3. **Historia.** – La importancia del principio de causalidad hace que casi todos los filósofos se hayan decidido a estudiarlo, llegando a resultados diferentes, y a veces contradictorios.

a) En Aristóteles no se halla formulado el principio de causalidad absoluto, tal como ahora lo concebimos. Tampoco sintió él necesidad de extender el principio de causalidad a todo lo que fuera contingente, tal como ahora

lo comprendemos, ya que él suponía, probablemente, que el mundo era eterno, y que, por tanto, no había sido causado. Su fórmula "Todo lo que se mueve es movido por otro", debe llegar a tener una significación más amplia que la que de hecho le dio Aristóteles, para que pueda equipararse al principio de causalidad, es decir, debe comprender no sólo el movimiento local y el movimiento de los cambios sustanciales y accidentales, sino también el paso del no ser total de la cosa (materia y forma) al ser, en lo que no pensó Aristóteles; por eso éste no tuvo necesidad de llegar hasta el concepto de creación.

b) Los escolásticos de la Edad Media no poseen en este punto una *fórmula* diferente de la aristotélica, pero al darle, como lo hizo Santo Tomás, un sentido creacionista, la hicieron equivaler a la fórmula moderna. A fines del siglo XVI, Suárez marca un paso adelante para llegar a la fórmula precisa del principio de causalidad, al señalar como fórmula más general que la aristotélica, esta otra: "Todo lo que es hecho, es hecho por otro".

Todos estos principios son considerados por los escolásticos como analíticos, o, como dice Sto. Tomás, "conocidos por sí mismos" (per se notum).

c) Spinoza pretende que toda causa necesariamente ha de producir su efecto; "puesta la causa, necesariamente sigue el efecto". Este principio sólo es aplicable a las causas necesarias, o, como pretendía Spinoza, excluye la posibilidad de causas libres, lo que es inadmisible.

d) Leibniz considera el principio de causalidad como un caso particular del principio de razón suficiente, cuya fórmula él propuso explícitamente por vez primera.

Lo que Hume y Kant piensan del principio de causalidad lo hemos visto anteriormente.

e) Entre los modernos ha existido, sobre todo en el siglo pasado, una fuerte corriente materialista, que sólo

admitía el principio de causalidad llamado *científico*, por oposición al metafísico. Según ellos, sólo nos es posible conocer las leyes de sucesión de los fenómenos, pero de ninguna manera si existe una influencia de unos en otros.

f) Más recientemente otros filósofos no escolásticos, como Messer, a quien sigue también Hessen, sostienen que el principio no puede ser demostrado ni a priori ni a posteriori, pero que debe ser admitido como "un *supuesto* necesario de todo conocimiento científico de la realidad".

g) Entre los neoescolásticos hay coincidencia en admitir no sólo su valor objetivo, sino también su demostrabilidad, aunque se disputa acerca de la prueba más eficaz, así como de si el principio es verdaderamente analítico o sintético.

La mayoría de los escolásticos se inclina a considerarlo simplemente como un principio analítico, al paso que otros, los menos, lo consideran como sintético.

Vamos a ocuparnos de estos dos aspectos de nuestro problema: 1) la posibilidad de la demostración, o, mejor, la demostración del principio de causalidad; 2) si debe llamárselo analítico o sintético.

4. **La demostración del principio de causalidad.** — Creemos que el principio de causalidad puede ser demostrado válidamente de la siguiente manera:

Un juicio tiene valor necesario y universal, cuando su predicado expresa una nota que necesariamente es exigida por la esencia del sujeto. Ahora bien, tal es el caso del principio de causalidad. Luego debemos reconocerle un valor necesario y universal.

Nuestra primera afirmación es evidente, puesto que si la esencia de un sujeto exige la nota, cualidad o propiedad expresada por el predicado, dondequiera que el sujeto exista, debe realizarse su esencia con todo lo que ella exige, y, por tanto, también la nota, cualidad o propiedad sig-

nificada por el predicado. Podemos, por tanto, concluír rectamente lo siguiente: existe el sujeto A, luego tiene la nota B, en cualquier hipótesis que se pueda concebir.

Debemos ahora declarar que en el juicio "todo lo que existe contingentemente tiene causa", el predicado ("tiene causa") está exigido por la esencia del sujeto ("lo que existe contingentemente"):

Existir contingentemente es un existir que no está exigido por la esencia misma del sujeto que existe, o, en otras palabras, lo que existe contingentemente tiene una esencia tal, que puede existir y puede no existir.

Ahora bien, lo que por su esencia puede existir y puede no existir, es de suyo *indiferente* para existir, y, por tanto, de suyo no requiere el existir.

Lo que de suyo no requiere el existir, y por así decirlo, no tiene derecho por sí solo a existir, por sí solo se queda en la nada.

Y finalmente como la nada nada puede producir, resulta que el ser contingente de suyo no puede existir.

Si, pues, el ser contingente de suyo no puede existir, en tal caso de que exista, no queda más remedio sino que exista por otro, esto es, en virtud de otro; y existir en virtud de otro o por otro, es existir por una causa eficiente.

Luego, en último término, todo lo que existe contingentemente, tiene causa.

5. **Objeción.** — No creemos que contra el argumento precedente, valga la objeción propuesta por Hessen [1], quien pretende hallar en aquél una petición de principio. Según Hessen, en virtud de la demostración, sólo se seguiría que ha existido un tránsito del estado de indiferencia para el ser, en que de suyo está el ser contingente, al estado de diferencia para el ser, "o dicho brevemente, diferencia tras

1 *Teoría del conocimiento*, Espasa-Calpe, Bs. As., 1940, p. 157.

indiferencia... Pero lo demostrado hasta aquí no implica absolutamente en nada que este tránsito sea obra de algo, o sea, que se pueda hablar de una *diferenciación.* Cuando Geyser pregunta: «¿Mediante qué tiene lugar una diferenciación?», da, pues, un salto lógico, y supone sin más que tiene lugar una diferenciación. Sin embargo, esta suposición es sólo otra fórmula del principio de causalidad".

A Hessen se le puede responder que la diferenciación no es un supuesto de la demostración, sino la conclusión de ella. En la demostración se emplean como datos el concepto del ser contingente, y el hecho de que este ser contingente se halla diferenciado, o en estado de diferencia respecto del existir, cuando existe. Ahora bien, la inteligencia se pregunta ¿por qué el ser contingente se halla, cuando existe, en ese estado de diferencia? Y no halla otra explicación posible, sino ésta:

El ser contingente no tiene en sí mismo una explicación de su estado de diferencia; luego, esa explicación tenemos que buscarla *fuera* del ser contingente, es decir, en otro ser o en la nada. Ahora bien, en la nada no se puede hallar la explicación que buscamos, porque la nada es precisamente la negación del ser; luego, dicha explicación tan sólo puede buscársela *en otro ser.* Ahora bien, el concepto de causalidad no es más que éste: que un ser determine la existencia, o haga existir a otro ser. Repetimos, pues, que la diferenciación, contra lo que Hessen pretende, no es un presupuesto, sino una conclusión en el proceso lógico de la demostración del principio de causalidad.

ARTÍCULO 3

LA CAUSALIDAD EFICIENTE O LA ACCIÓN

1. **Nexo.** — Acabamos de estudiar la realidad misma de la causa eficiente como un hecho innegable que nos impone la experiencia. Debemos ahora hacer un análisis de lo que constituye el centro del problema causal, es decir, la causalidad misma, o, en otras palabras, la acción. Este análisis tiene por objeto desentrañar, dentro de lo posible, los elementos de la causalidad eficiente, el vínculo que une a la causa con el efecto. ¿Cuál es la realidad, la estructura misma de ese vínculo?

2. **Observación.** — Este problema no puede obtener el mismo grado de certeza que el problema anteriormente estudiado sobre el hecho de la existencia de la causalidad eficiente. Es mucho más fácil comprobar la existencia de una realidad, que penetrar en las intimidades de ella. Es muy fácil saber que el hombre existe, pero es difícil conocer plenamente toda su compleja realidad. Es muy fácil saber que existen plantas y animales, pero es muy difícil conocer la estructura y la esencia misma de la vida vegetal y de la vida animal. Aquí estamos frente a la misma dificultad. Es fácil demostrar *el hecho* de la causalidad, pero es difícil conocer, al menos con certeza, su estructura metafísica. Sería arbitrario negar el hecho de la causalidad eficiente, como lo hace Hume, porque no conocemos perfectamente su esencia; como sería arbitrario negar el hecho de la existencia de la vida vegetal y animal,

porque no podemos conocer con toda claridad sus últimos constitutivos. A nadie puede extrañar, por tanto, que tratándose del problema de la esencia de la causalidad eficiente no siempre podamos obtener una certeza que nos tranquilice, sino que con frecuencia debamos quedarnos dentro del ámbito de una mera probabilidad.

El concepto de causalidad. — La causalidad eficiente, que también se suele llamar *acción y producción*, puede ser definida en términos generales como *el ejercicio por el cual la potencia activa en cuanto tal produce el efecto.* Es decir, aquello por lo cual la potencia activa produce el efecto última e inmediatamente, o como suelen decir los escolásticos, formalmente.

Los escolásticos suelen dividir la acción en dos clases: la *acción creativa* o *creación*, y la *acción eductiva*, o *educción.*

La *acción creativa* es la producción de un efecto partiendo de la nada, es decir, sin presuponer que exista un sujeto en el cual ejerce su influjo la causa eficiente, determinando en él la existencia de nuevas realidades. La acción creativa supone solamente la existencia del sujeto activo, es decir, de aquel de quien procede la acción, pero no la existencia de un sujeto pasivo, es decir, de aquel que recibe en sí el efecto de la acción.

La *acción eductiva* o educción es la producción de una forma en un sujeto preexistente. Supone, por tanto, la acción eductiva la existencia de un sujeto en el cual y sobre el cual actúa.

Cuando Dios produjo el mundo de la nada realizó una acción creativa o creación. Cuando el artífice produce la forma de la estatua en el mármol realiza una acción eductiva o educción. Como dicen los escolásticos, *educe,* esto es, saca la forma que estaba como latente en el sujeto, en nuestro caso en el mármol, donde según la mentalidad

escolástica están como latentes o en potencia innumerables formas.

3. **Estructura de la acción eductiva.** — En la acción eductiva encontramos un elemento nuevo que no existe en el caso de la acción creativa, es decir, *el sujeto* preexistente, y *el aporte de él* a la producción del efecto. En cierta manera, el mármol contribuye también a la producción de la forma que el artista modela en él. Si el mármol no existiera, y si no contribuyera con su capacidad pasiva a la producción de la forma, como dando lugar o permitiendo, o al decir de los escolásticos, padeciendo en sí mismo la producción de la forma, sería imposible que el artífice llegara a producir una estatua de mármol. Analizando todos los elementos que podemos descubrir en la educción, se nos ofrecen los siguientes:

1) *El agente*, es decir, el principio activo capaz de producir el efecto. Suele llamárselo la causa.

2) *La causalidad*, o la acción, producción, operación, etc., es decir, la actividad con que el agente produce el efecto.

3) *El paciente*, o el sujeto preexistente, que es el que recibe en sí el efecto de la acción; llámase también la potencia pasiva.

4) *La forma* o el término de la acción, esto es, el producto de la actividad del agente; llámase también acto (pasivo) por ser recibido en el paciente o potencia pasiva.

5) *La pasión* o recepción de la forma en el paciente o potencia pasiva, que suele ser definida como *el ejercicio por el cual la potencia pasiva contribuye a la producción de la forma*, recibiéndola en sí misma y como sustentándola para que pueda existir.

Estos cinco elementos: agente, causalidad, paciente, forma, pasión, nos explican todo el dinamismo de la causalidad eductiva.

4. **Diversas clases de acción.** — En la terminología escolástica llámase acción *sustancial* la que produce una sustancia, como una planta; y acción *accidental* la que produce un accidente, como el movimiento local, o un acto de la voluntad.

Acción inmanente es aquella por la cual el término es recibido en la misma causa que lo produce, como el acto de la voluntad, que está en el mismo sujeto activo. *Acción transitiva* es aquella cuyo término es recibido en un sujeto distinto del que lo produce, como la producción de la forma de una estatua, que es recibida no en el artista, sino en el mármol.

5. **Problemas.** — Comoquiera que en el artículo precedente hemos demostrado ya la realidad de la causalidad eficiente en general, nos queda por resolver, para conocer mejor la naturaleza de la causalidad, un doble problema: si ésta es realmente distinta de la causa y del efecto; y cuáles son las principales relaciones que entran en juego entre los elementos de la causa eficiente.

1. *Distinción entre la acción, la causa y el efecto.*

a) *La acción creativa.* — La realidad de la acción creativa se demuestra en particular en la teodicea como un corolario de la contingencia de todos los seres distintos de Dios. Ello implica que el primer elemento producido por Dios fuera necesariamente *creado*, ya que no preexistía ningún sujeto del cual pudiera ser educido.

Sin embargo, disputan los autores escolásticos, y no es fácil resolver la cuestión, acerca del *constitutivo mismo de la acción creativa.* Según algunos, la acción creativa se identifica con la esencia misma de Dios, que sin mudanza alguna puede determinar la existencia de seres partiendo de la nada. Según otros, la acción creativa es un accidente

que existe en la creatura misma, y que procede de Dios como la cosa misma que es creada. En este caso, la acción creativa sería realmente distinta de Dios. Finalmente, otros sostienen que la acción creativa formalmente tal no se distingue de la misma creatura sino que está realmente identificada con ella. Las tres opiniones tienen su fundamento probable.

b) Respecto de *la acción eductiva* de los seres creados, la opinión común de los escolásticos es que se distingue realmente de la causa y del efecto, constituyendo una entidad especial, que la mayoría de los autores consideran como *accidente modal.*

Que existan acciones eductivas *realmente distintas de la causa* es evidente, porque los seres creados ejercitan de hecho muchas acciones, que podrían dejar de ejercitarlas. Más aún, ciertas acciones necesarias, como son ciertas funciones vitales, o acciones determinadas por las leyes físicas de la naturaleza, no siempre se producen, y, por tanto, en determinados tiempos existen las causas sin que existan a la vez tales acciones. Pero la separabilidad en el existir es un signo indudable de la distinción real, y por ello tenemos por cierto que las acciones de los seres creados se distinguen realmente de sus causas.

c) También se distinguen de los efectos que producen, porque éstos pueden ser producidos por diversas acciones. Una estatua de mármol puede ser producida por diferentes artistas, lo que implica que también el efecto se distingue de la acción con que es producido, ya que la acción de un artista es diferente de la del otro.

d) En la misma forma podemos demostrar que también la pasión, o el ejercicio por el cual la potencia pasiva recibe y sustenta la forma, se distingue de la forma misma y del sujeto paciente.

e) Tratándose, sin embargo, de acciones inmanentes, es discutible si éstas pueden identificarse realmente con las formas producidas. Así, por ejemplo, la acción inmanente de pensar o de querer es probablemente el pensamiento mismo y la volición misma, es decir, una actividad pura que al mismo tiempo informa al sujeto haciéndolo conocer o querer. Otros conciben la volición o el pensamiento como formas producidas por una actividad distinta de ellos, a la manera que la acción transeúnte produce una forma distinta de ella; nos parece esta opinión menos probable.

f) Disputan asimismo los autores acerca de si la acción eductiva es una entidad real entre la acción y la pasión, puesto que, como dice Aristóteles, la acción es acto del agente en el paciente y también, más claramente, que el acto de quien mueve es el mismo acto de la cosa movida, el cual se dice acto de quien mueve en cuanto existe algo que obra, y acto de lo movido en cuanto algo padece; pues es lo mismo lo que procede de quien mueve, como de la causa agente y lo que está en lo movido, como en el que padece y recibe. Esto parece indicar claramente que la misma actividad que parte del agente es la que hace que la potencia pasiva reciba el efecto o la forma.

2. *La acción es acto común del agente y del paciente.*

"Declara el filósofo, cómo se ha lo movido respecto de lo que mueve... diciendo que el acto de lo que mueve no es diferente del acto de lo móvil. De manera que siendo el movimiento acto de lo móvil, es también en cierta manera acto de lo movido...; en segundo lugar declara que es uno mismo el acto de lo que mueve y lo movido: dice es acto de lo que mueve, en cuanto hay algo que obra, y de lo movido en cuanto algo padece; pero es lo mismo lo que mueve la causa obrando, y lo que recibe, padeciendo, lo

movido. Y esto es lo que dice, que lo que mueve es activo de lo móvil, esto es, causa el acto de lo móvil; por lo cual es necesario que sea uno mismo el acto de ambos, es decir, de lo que mueve y de lo movido. Pues es una misma cosa lo que procede de lo que mueve, como de la causa agente, y lo que está en lo movido como en el paciente y el que recibe. De la misma manera es una misma la distancia que existe de uno a dos y de dos a uno en realidad, aunque según nuestra manera de concebirla sea diferente..." (in 3 Phys. I, 4).

ARTÍCULO 4

LA CAUSA INSTRUMENTAL

1. **Nexo.** – Entre las causas eficientes merece un estudio aparte la *causa instrumental.* Este problema tiene repercusiones notables a través de la filosofía, especialmente en la teodicea al tratar del concurso de Dios con las creaturas; tiene también frecuente aplicación en teología, sobre todo en la célebre cuestión del concurso de la gracia con la libre voluntad del hombre para el ejercicio de los actos sobrenaturales.

2. **Nociones.** – Hemos definido anteriormente la causa instrumental diciendo que *es la que necesita del concurso especial de una causa superior, sin el cual no podría producir un efecto determinado, por superar éste las fuerzas naturales de aquélla.*

Causa principal, por tanto, es la que presta su concurso especial a una causa inferior (instrumental), la cual sin dicho concurso no podría producir determinado efecto, por superar éste sus fuerzas naturales.

Estas nociones creemos que pueden ser admitidas por todos los escolásticos, ya que prescinden de las ulteriores discrepancias acerca de la naturaleza de la causa instrumental.

3. **Análisis de la causa instrumental.** – Analicemos la causa instrumental en aquellos elementos que aparecen inmediatamente a la vista y que nadie puede poner en duda.

El instrumento es incapaz de producir por sí solo el efecto para el cual está ordenado. El pincel no puede diseñar la imagen si no es movido y dirigido por el artífice; el hacha no puede cortar la madera si no es movida y dirigida por el carpintero. La pintura de la obra artística no es atribuída al pincel, ni la fabricación de una mesa es atribuída al hacha o a la sierra, y, sin embargo, el pincel, el hacha y la sierra han contribuído a la producción de tales obras. ¿Cuál es el aporte propio del instrumento y el aporte propio del artífice? El pincel tiene un aporte propio, que la causa principal no podría por sí misma realizar: el extender debidamente la pintura. El hacha tiene un aporte propio para la fabricación de la mesa, que la causa principal no podría llevar a cabo por sí misma: el de cortar debidamente la madera.

Sin embargo, el pincel al mismo tiempo que ejercita su propia acción de extender la pintura, y el hacha al mismo tiempo que ejercita la suya de cortar la madera, lo hace de una manera especial que no es debida precisamente al pincel o al hacha, pero que sin embargo también es ejecutada por ellos. Tenemos, pues, que en el efecto *total* del hacha y del pincel se distinguen dos aspectos característicos: uno que es propio y exclusivo del pincel, y otro, que aunque es también producido por el pincel, está determinado no por el pincel mismo, sino por otra causa superior al pincel, el artífice. Existe, pues, en el efecto producido por estas dos causas, el instrumento y el artífice, una zona propia del instrumento, y otra zona común al instrumento y a la causa principal en la que ambos influyen a su manera. Esta zona común, en que el efecto supera las fuerzas del propio instrumento, es la que nos plantea el problema de la causa instrumental.

Por de pronto, es evidente que en esta zona común lo más característico del efecto pertenece a la causa principal,

en cuanto que ella determina el ser de él. En cambio, el instrumento, aunque efectivamente colabora, queda siempre en un plano secundario, puesto que no es él quien determina el ser propio y característico del efecto. De aquí que el efecto se atribuye simplemente a la causa principal; y sólo en ciertos aspectos a la causa instrumental; por ejemplo, si el pincel por su bondad especial contribuyó a la mejor distribución de la pintura, o el hacha o la sierra a cortar mejor la madera.

Es evidente, por cuanto acabamos de indicar, que en esa zona común al instrumento y al artífice la capacidad del instrumento para producir el efecto no le viene sino del artífice, el cual de tal manera lo mueve que sea capaz de producir un efecto superior a sus propias fuerzas. En tanto, pues, en cuanto el instrumento está unido al artífice y trabaja bajo su influencia es capaz de producir el efecto, al cual concurren a la vez la causa instrumental y la causa principal.

Oigamos a Santo Tomás resumir brevemente el análisis anterior: "el instrumento tiene dos acciones: una instrumental, según la cual obra no por la virtud propia sino por la virtud del agente principal; y otra acción propia, que le compete según su propia forma, como el hacha tiene la propiedad de cortar debida a su propio filo; pero fabricar el lecho solamente puede hacerlo en cuanto es instrumento del arte" [1].

"El instrumento no obra sino en cuanto está movido por el agente principal, que obra por sí mismo; y por eso la virtud principal tiene su ser completo y permanente en la naturaleza, pero la virtud instrumental tiene un ser transitorio que pasa de uno a otro, y a la vez incompleto, como

[1] *Suma teol.*, c. 62, a. I, 2.

el movimiento, que es un acto imperfecto que fluye del agente en el paciente" [2].

Al hacer la anterior descripción, hemos tenido a la vista principalmente los instrumentos y las causas principales, en el orden de las causas segundas, y aun esto en el caso del instrumento mecánico, del cual tomamos primariamente la noción de causa instrumental. Al ser los instrumentos mecánicos instrumentos propiamente tales, se debe hallar en ellos los rasgos esenciales de toda causa principal, aunque debemos tener cuidado de no aplicar a los seres espirituales aquello que es propio del instrumento mecánico en cuanto tal.

4. **Causa instrumental y causa segunda.** — El concepto de causa instrumental suele aplicárselo a las causas segundas en cuanto que deben obrar siempre bajo el influjo de la causa primera, que viene a ejercer la función de causa principal. Sin embargo, es evidente que no es el mismo el caso de un efecto producido a la vez por las causas segundas bajo el influjo de la causa primera, y el del efecto producido por las causas instrumentales propiamente tales, como son los instrumentos mecánicos, y el artífice que actúa como causa principal. En el primer caso se trata de producir un efecto que no es *principalmente* producto natural del instrumento, sino de la causa principal. No se pretende en sí mismo el ejercicio de la causa instrumental; esto es secundario en la intención productora del efecto. En una palabra, el instrumento queda en un plano absolutamente secundario, de puro medio, de pura utilidad en orden a obtener un fin superior. El efecto es un fin respecto del cual el instrumento es puro medio, es decir, no tiene en sí mismo ninguna principalidad causal.

[2] Ibíd., c. 62, a. 4.

En cambio, en el caso del concurso entre Dios y las creaturas, no se puede decir que las creaturas sean un simple instrumento respecto de los efectos que producen. Al contrario, no es que Dios quiera producir ciertos efectos y para ellos se valga de las criaturas, como el pintor quiere producir un cuadro y para ello se vale del instrumento, si no más bien Dios quiere que las creaturas produzcan los efectos proporcionados a su naturaleza y lo que hace es ayudarles a producirlos. En cambio, no podemos decir que el pintor ayude al pincel a pintar el cuadro, si no más bien que se ayuda de él, lo que es característico de la causa principal respecto de la causa propiamente instrumental.

De donde surge, pues, que las causas segundas respecto de sus efectos no son causas propiamente instrumentales, sino simplemente *principales*, solamente que deben ser completadas en su orden de causa principal por una ayuda especial de Dios. En realidad, la causa segunda incluye en su concepto total de causa principal en su orden natural el concurso divino, como uno de los elementos indispensables para poder producir los efectos proporcionados a su naturaleza. Algunos escolásticos llaman a las causas segundas *cuasi instrumentales*; pero, sin embargo, es necesario confesar que nuestro pensamiento acerca de las causas segundas se acerca mucho más al concepto de causa principal que al de causa instrumental.

Son necesarias estas precisiones, porque frecuentemente se involucra y se resuelve en un mismo problema el caso de la causa instrumental propiamente tal y el de la causa segunda que obra con el concurso de la causa primera. En realidad, la principal diferencia que separa a las *dos escuelas escolásticas* que sustentan opiniones contrarias acerca del concurso divino con las causas segundas está tal vez en que unos consideran a éstas acentuando en ellas el aspecto de instrumentos materiales, al paso que otros las

consideran más bien como causas principales que en su ser de tales necesitan como único complemento el concurso divino.

5. **El problema.** — Sin embargo, vengamos ya al problema discutido en torno de la causa instrumental. Para mayor claridad, limitémonos a tener ante la vista la causa instrumental propiamente tal, cual es, por ejemplo, la de los instrumentos mecánicos.

1) Según una de las escuelas escolásticas, la causa instrumental no puede cooperar a la producción de un efecto si anteriormente no recibe en sí misma un influjo *previo* de la causa principal, que la disponga para cooperar con ella. Es decir, que no basta que el instrumento tenga todo lo que debe tener según su entidad propia, pincel, hacha, martillo, sierra, etc. Para que cada uno de estos instrumentos sea capaz de contribuír al efecto junto con la causa principal, debe recibir en sí mismo una especial preparación previa de parte de la misma causa principal, una nueva cualidad puesta por ésta en el instrumento.

Éste, aun cuando tenga su naturaleza propia completa, sin embargo, en su calidad de instrumento, no es inmediatamente apto "en acto primo próximo", para obrar, si no recibe previamente dicho influjo especial de la causa primera que lo capacite para obrar como instrumento. Resulta así que, según esta opinión, la causa principal ejerce un *doble concurso* sobre el instrumento: un concurso *previo,* y otro concurso *simultáneo.* Con el primero capacita al instrumento para obrar, dándole el último complemento de su capacidad; con el segundo la causa principal influye en la producción del efecto juntamente con la causa instrumental. El primer concurso, o previo, es anterior a la acción misma de la causa instrumental; el segundo concurso o simultáneo es el concurso inmediato con la acción de la causa instrumental.

Los partidarios de esta opinión del "concurso previo" aplican esta doctrina general al caso particular del concurso de Dios con las causas segundas. Tratándose de las causas libres, unos admiten que ese concurso previo contiene ya en sí una determinación de la voluntad para tal acción, sin que le sea posible ejercitar la acción contraria u otra diferente. La voluntad se halla, por tanto, merced a este concurso previo, determinada a un acto que no puede dejar de hacer. Por eso, esta opinión se llama de la *predeterminación física*, por oposición a la predeterminación moral que sólo consistiría en una imposibilidad moral para la voluntad de ejercitar el acto contrario o diferente del que implica la determinación previa.

2) Otros autores, aunque admiten la necesidad del concurso previo, sin embargo sostienen que, tratándose de las causas libres, dicho concurso no es determinado, sino *indiferente*, es decir, que la capacidad de la voluntad para elegir entre cualquiera de los dos actos opuestos, y también para dejar de obrar, no desaparece con dicho concurso previo. Llámase ésta la teoría del *concurso previo indiferente.*

3) Otra de las escuelas escolásticas sostiene que el concurso previo no es necesario, sino que basta el *concurso simultáneo* de la causa principal con el instrumento, para que éste pueda producir junto con aquélla su efecto. Es la opinión que nos parece verdadera. He aquí sus fundamentos.

6. **Fundamentos.** — Si el hacha, dicen, tiene en sí la naturaleza completa que le corresponde, es ya un instrumento completo según su naturaleza, para cooperar con la causa principal en la producción de un efecto determinado. No es necesario, por tanto, que la causa principal antes de usar el hacha en la producción del efecto ejerza sobre el hacha influjo alguno, sino que basta que "trabaje

con ella", es decir, que la aplique a la producción de su efecto.

Este trabajar con el instrumento se realiza, tratándose de instrumentos materiales, por medio del movimiento con que el hombre hace del instrumento una como continuación de sus propios miembros. El movimiento que el hombre imprime en el hacha, o en el pincel, es todo lo que el artista o la causa principal pone en la producción del efecto. Si este movimiento se considera como un influjo previo, resultaría que el artista no ejerce ningún concurso simultáneo con el instrumento en la producción de la obra de arte, lo que resulta claramente inadmisible. Debemos, pues, decir que el movimiento impreso por la causa principal en el instrumento es un concurso simultáneo con la acción del instrumento, la que determina y dirige. Resulta, pues, innecesario, tratándose de las causas instrumentales propiamente tales, el llamado concurso previo.

7. **El concurso de Dios.** — Si pasamos ahora a considerar el caso del concurso de Dios con las creaturas, esa previa moción o influjo resulta todavía menos necesaria. No solamente porque se trata de producir efectos que son naturales y no superiores a las fuerzas naturales de sus causas, sino también porque siendo la causa primera infinitamente perfecta, podrá ella, mucho mejor que las causas principales segundas, obtener los efectos que pretenda por medio de un simple concurso simultáneo con la acción de las creaturas.

Con este concurso simultáneo se salva la dependencia absoluta que todo ser contingente debe tener aún en su obrar respecto de la causa primera, porque es precisamente gracias a este concurso simultáneo por lo que puede obrar la creatura; sin contar que su capacidad o potencia la ha recibido también de Dios, quien se la comunicó al dar a cada ser su propia naturaleza.

No se puede decir, como algunos pretenden, que según esta opinión la causa segunda obra con la causa principal o primera como una causa concomitante y no subordinada, a la manera que dos causas parciales producen un efecto total, v.gr., que dos caballos mueven un mismo coche. El efecto no es más que la suma del esfuerzo que cada uno de los caballos pone independientemente del otro. Esta objeción carece de valor porque en el caso del concurso de la causa primera con las causas segundas, y en general de una causa principal con la causa instrumental, las dos causas concurrentes son *de diverso orden*, e influyen en el efecto de manera diferente, y esto de suerte que la causa instrumental es incapaz de producir, aun parcialmente, el efecto sin la ayuda de la causa principal. En nuestro caso, todo el efecto procede a la vez de la causa instrumental y de la causa principal, pero ésta influye desde un orden superior y aquélla desde un orden inferior. En una forma parecida, la ejecución del reo es atribuída a la vez toda entera al juez y al verdugo: pero de manera diferente influye uno y otro, no como causas parciales, sino como causas subordinadas: el juez produce el efecto en su aspecto formal o principal; el verdugo es solamente una causa material y secundaria o instrumental del efecto; y sin embargo, la acción del verdugo la atribuímos inmediatamente al juez, y sólo merced a éste puede realizarse. De la misma manera todos los efectos de las creaturas dependen de Dios por razón de su absoluto dominio sobre todos los seres: todas las acciones, todos los efectos contingentes, exigen el concurso simultáneo, tal como lo hemos explicado. Por eso nos parece esta opinión la más probable.

La dificultad del concurso previo crece, hasta hacerse insoluble, para nosotros, cuando se aplica a las causas segundas libres según el sistema de la *predeterminación*

física. No vemos cómo pueda quedar a salvo la libertad, si en realidad dicho concurso previo solamente da capacidad física a la voluntad para un acto determinado, y no para su contrario, o para otro diferente, o para dejar de obrar.

La opinión de Santo Tomás. – Ha sido y es muy discutida; pues al paso que unos sostienen que el Santo defiende la predeterminación física, no sólo para las causas necesarias, sino también para las causas libres, otros defienden con ahínco todo lo contrario. Se traen y se llevan textos en un sentido y en otro. En realidad, creemos que Santo Tomás nunca se ha pronunciado con claridad al respecto, ni se planteó el problema con la nitidez de los escolásticos posteriores. Habló en general de que las acciones de las creaturas dependen también de Dios; que Dios como primer motor, no sólo es causa del movimiento primero, que es la forma, sino también del movimiento segundo, que es la operación. Pero en ninguna parte hemos visto aducido un texto claro sobre la predeterminación física. Todos los textos tienen su normal explicación sin necesidad de pensar en dicha premoción. Así, la controversia acerca de la mente de Santo Tomás se prolonga indefinidamente, presentando unos los textos que parecen favorecer o contradecir a la predeterminación física, explicando otros dichos textos de manera que no contradigan a la propia opinión. Pongamos uno de tantos ejemplos:

Dicen quienes defienden la predeterminación física que Santo Tomás la sostiene con estas palabras: "vemos que en los seres corporales no solamente se requiere para el movimiento [esto es para la operación] la misma forma, que es el principio del movimiento o de la acción, sino también se requiere la moción del primer motor..., así cualquier ser creado depende de Dios en dos maneras: una en cuanto recibe del mismo la perfección y la forma, con la

cual obra; otra en cuanto es movido por el mismo para obrar"[1]. Donde se ve que el Santo Doctor no sólo exige el influjo de la causa primera en la producción de la naturaleza de los seres, sino también en su obrar, y esto no de cualquier manera, sino *moviendo* Él mismo los seres para que obren.

Pero responden los de la otra opinión, que este texto no dice que Dios tenga que mover *previamente* los seres para obrar, sino que su moción no es otra cosa que el *concurso simultáneo* de Dios con la creatura. Y apoyan esta interpretación en textos como el siguiente: "como en los movimientos corporales se dice que mueve, no sólo lo que da la forma, que es el principio del movimiento... así se dice que mueve al entendimiento lo que causa la forma, que es el principio de la operación intelectual, la cual se llama movimiento del entendimiento. Pero hay en el inteligente un doble principio de la operación del entendimiento: a saber, uno que es la misma potencia intelectual...; otro que es la semejanza de la cosa entendida en el que entiende [la especie inteligible]... así, pues, Dios mueve el entendimiento creado, en cuanto le da capacidad para entender... y en cuanto imprime en él las especies inteligibles, y mantiene ambas cosas y las conserva en el ser"[2].

En este artículo sobre si Dios "mueve inmediatamente el entendimiento creado" no se dice ni una sola palabra de la *predeterminación*, ya que sólo habla por una parte de la naturaleza, y por otra de la acción misma, sin que señale la necesidad de una moción previa a la del concurso necesario para la misma acción intelectual.

[1] *Suma teol.*, I-II, c. 109, a. 1, c.
[2] *Suma teol.*, I, q. 105, a. 3.

TEXTOS

Relación de las causas entre sí (De los principios de la naturaleza).

Divisiones de las causas (ibíd.).

Capítulo III

LA CAUSA FINAL

"Omne agens agit propter finem".
"Todo agente obra por un fin".
S. Thomas, I, q. 44, a. 4.

Artículo I

EL PRINCIPIO DE FINALIDAD

1. **Nexo.** – Después de la causa eficiente tiene la mayor importancia la causa final, íntimamente relacionada con aquélla. A veces los autores escolásticos, con Santo Tomás, llaman a la causa final la primera de las causas, y la causa de las causas, dando así a conocer su importancia, que estriba en que el fin es lo que mueve a obrar a la causa eficiente, y por ella a las otras dos causas.

La importancia del estudio de la causa final puede apreciársela si se considera que la finalidad es el fundamento de la explicación del orden del universo (el cual es, a su vez, uno de los fundamentos de la existencia de Dios) y del orden moral.

2. **Nociones.** – Analicemos en primer lugar el concepto de *fin*.

Aristóteles y Santo Tomás lo definen con estas palabras: *fin es aquello en gracia de lo cual se hace algo*.

Podemos, pues, decir que fin es *aquello a lo cual se ordena algo*, sea un ser, sea una operación; así, el fin del cuchillo es cortar y el fin de la acción de comer es sustentar las fuerzas.

Es evidente que el fin no puede influír en una acción, y, por tanto, no puede participar de la esencia de causa, sino porque *al ser conocido por un agente intelectual*, excita en él el deseo de obrar para conseguir tal fin; esta influencia en el agente consiste en moverlo a obrar; pero no se trata de un mover físico, como el movimiento que el artífice imprime al instrumento, sino de orden cognoscitivo intencional, cual es el que ejercen sobre la voluntad ciertos objetos por el mero hecho de ser conocidos.

El fin que obra en esta forma se llama *causa final*. Con frecuencia se usan como sinónimos los términos de fin y de causa final, aun cuando en realidad no lo son.

Tratando de la causa final podemos distinguir estos elementos:

1) Comoquiera que todo fin debe mover a la voluntad para obrar, y la voluntad no se mueve sino por el bien, todo fin debe ser en sí mismo *un bien apetecible*; la bondad del fin es precisamente su capacidad o aptitud para poder mover, como causa final, la voluntad. De ahí que la bondad del fin es el *fundamento* de la causalidad final.

2) Cuando el fin mueve a la voluntad excitando en ella el deseo de obrar para poseerlo, ya es de hecho causa final; la moción, pues, de la voluntad es *la causalidad final* en acto segundo, o *formalmente tal*.

3) Por último, el fin debe ser *conocido*, ya que nada puede influír en la voluntad si no es previamente conocido por el entendimiento. Pero este conocimiento no constituye formalmente la causalidad final, sino que es una *condición previa*, aunque necesaria, para que el fin pueda influír en la voluntad.

3. **El fin y el medio.** — Correlativo del fin es el medio, es decir, lo que se hace o lo que se emplea para obtener el fin. A veces el medio participa también de la esencia de fin cuando él mismo es en sí en alguna manera deseado, como el traje, que aunque es un medio para cubrir y abrigar el cuerpo, es también deseado en sí mismo. Cuando el medio de ninguna manera es deseado en sí mismo se llama un *puro-medio*, como el arrojar la mercadería al mar para salvarse del naufragio, o cortar la pierna para salvar la vida.

El fin es lo primero en la intención y el último en la ejecución. Esta expresión, frecuente entre los escolásticos, significa que en el orden de los actos intencionales, es decir, del entendimiento y de la voluntad, el fin es lo primero que se conoce y que se desea; los medios, en cambio, se conocen y se desean *después* de conocido y deseado el fin. Naturalmente, pensamos primero en lo que queremos, el fin; y después en los medios para conseguirlo.

Pero en el orden de *la ejecución*, es decir, en la serie de actos externos que realizamos para conseguir el fin, primero ponemos en práctica los medios, y lo último a que en realidad llegamos es el fin mismo. Es decir que en el orden de la ejecución seguimos orden inverso al de la intención. Así, si se trata de construír una casa, lo primero en que se piensa es en la casa misma y luego se piensa en los diversos medios para edificarla. Pero primero se van poniendo en práctica los medios, siendo la casa la última realización.

4. **Los diversos fines.** — Distinguen los escolásticos entre el fin *objetivo* y el *subjetivo* o *formal.* El primero es el bien deseado; el segundo es la posesión misma del fin objetivo. Estos dos fines constituyen en realidad un solo fin total, ya que no es posible concebir, v.gr., la posesión

de las riquezas, sin las riquezas mismas, ni éstas pueden tener razón de fin si no es poseyéndolas de alguna manera.

También distinguen los escolásticos entre el fin "qué" y el fin "para qué o para quién". El primero es aquello que se desea, y el segundo es aquel ser para el cual se desea el fin "qué". Así, la salud es para el médico el fin "qué", y el enfermo es el fin "para quién". Por cierto que también estos dos fines, de la misma manera que el objetivo y el subjetivo, constituyen un fin total.

Por razón de la jerarquía de fines, divídense éstos en *próximos, intermedios* y *últimos.* El fin próximo no exige la consecución previa de otro fin; así, el aprender es el fin próximo del estudiante. El fin último no se ordena a la consecución de otro fin; tal es la felicidad última del hombre. El fin intermedio exige la consecución previa de otro fin, y se ordena a obtener un fin ulterior; como el título académico para el estudiante.

Llámase fin *relativamente último* el que dentro de un orden determinado no se ordena a otro fin. Así, el título académico es fin relativamente último en la carrera del estudiante.

Tres son los problemas que debemos resolver acerca de la finalidad:

1) *la objetividad de nuestro concepto de finalidad;*
2) *el valor necesario y universal del principio de finalidad;*
3) *cómo el fin es también causa.*

Del primer problema no vamos a ocuparnos, pues creemos que es de por sí bastante evidente que los seres intelectuales obramos muchas veces para obtener algún fin. El que esto negase debería borrar del diccionario la palabra "para".

El principio de finalidad

Vengamos, pues, a los otros dos problemas, de los cuales el más importante es el del *principio de finalidad*.

En su forma más general el principio de finalidad podría ser enunciado así: *todo ser que obra, obra por algún fin*. Según este principio es imposible concebir actividad alguna, ya sea en Dios, ya sea en las creaturas, sea en los seres racionales o en los irracionales, que por su misma esencia no reclame la orientación hacia algún fin. Son, sin embargo, muchos los autores que resuelven negativamente el problema de la finalidad en el mundo. Así, entre los antiguos, Demócrito y los estoicos y epicúreos. Pero sobre todo a partir del siglo XVI han sido numerosos los adversarios de la finalidad. Ya Bacón de Verulamio negó la necesidad de estudiar la finalidad en el orden físico; Descartes tuvo por temeridad la investigación de este problema; Spinoza afirmó que la finalidad era una ficción de los hombres. Es natural que todos los que niegan la existencia de un Dios personal, o la existencia de seres libres, nieguen también la finalidad misma. Para todos éstos es inútil toda investigación sobre la finalidad; debemos limitarnos al estudio de las leyes de la naturaleza, comprobando tan sólo el hecho de su constancia. En el mundo todo procede con absoluta necesidad, siendo del todo inútiles cualesquiera fines preestablecidos. Existe en el mundo actividad eficiente, pero no actividad final.

Sin embargo, la actividad final, no solamente en los seres dotados de inteligencia y libertad, cual es el hombre, sino también en la misma naturaleza irracional, y sobre todo en la naturaleza organizada, ha sido reconocida por grandes filósofos y hombres de ciencia, para los cuales resplandece en el mundo una actividad final maravillosa. La naturaleza no obra al acaso, sino en determinadas direc-

ciones, lo que implica la tendencia a un fin determinado. Así, por ejemplo, han defendido la finalidad ya desde antiguo filósofos como Platón y Aristóteles, el primero con su teoría del demiurgo y de las ideas, y el segundo con su explícito concepto de la causa final, y de la jerarquía de todos los movimientos del universo, que descienden de un primer motor. No únicamente los filósofos cristianos sino también numerosos entre los más eminentes hombres de ciencia, han juzgado inexplicables los procesos de la naturaleza in-orgánica y orgánica, las leyes físicas y las leyes biológicas, sin el recurso a una concepción finalista del mundo.

5. **Advertencia.** — Que en el cosmos existe de hecho una actividad final se prueba en la cosmología, donde se establece primero el hecho de la existencia de un orden maravilloso en la actividad de los seres naturales; y luego que ese orden es inexplicable sin un autor de él, dotado de suma inteligencia y de sumo poder, que ha *determinado previamente,* de acuerdo con un plan ordenado, las leyes por que se debe regir la actividad de la naturaleza.

Si no se admite la existencia de un ser supremo inteligente no es posible hablar de finalidad en la naturaleza, ya que el fin no influye en la actividad eficiente sino por medio del conocimiento, del cual carecen los seres en el mundo irracional.

En metafísica estudiamos el principio de finalidad desde un punto más universal, es decir, desde la esencia misma de la acción. Una acción carece de sentido si no se realiza conforme a un fin. Esta ley es aplicable a toda acción, aun a las acciones de los seres irracionales e inanimados. Por el mero hecho de ser acción debe encaminarse hacia un fin. He aquí el sentido universalista del principio de finalidad: *todo ser que obra, obra por algún fin.*

De aquí también surge otra consideración, no ya acerca de la acción misma, sino acerca del ser: *todo ser tiene algún fin.* Aplicado este principio a los seres creados es evidente, ya que ellos han sido producidos mediante una acción. De Dios no podemos decir que tenga un fin a la manera que lo decimos de los seres creados. Pero podemos concebir al mismo Dios como fin de sí mismo, ya que Él tiene en sí la razón suficiente de su existir, y se basta a sí mismo para ser absolutamente feliz y perfecto. Más propio es decir que Dios entra dentro de la ley de la finalidad, coronándola, es decir, como el fin último que nos explica todos los fines parciales, todos los seres y todas las acciones.

Afirmemos, pues, que todo ser que obra no sólo obra de hecho, o al acaso, sino determinado, es decir, bajo el influjo de algún fin.

6. **Prueba.** – En el juicio "todo ser que obra obra por algún fin" el predicado "obra por algún fin" expresa una nota que está por necesidad incluída en la esencia del sujeto "todo ser que obra".

Ahora bien, tal juicio tiene un valor necesario y universal.

Luego, el principio de finalidad tiene este valor.

Probemos ahora nuestra primera afirmación, es decir, que en el juicio "todo ser que obra, obra por algún fin", el predicado "obra por algún fin" está necesariamente incluído en la esencia del sujeto "todo ser que obra". Porque suponer un agente que no obre por un fin, esto es, que no esté determinado a producir tal efecto, y no otro, implica contradicción. Pues produce el efecto A, según la hipótesis; pero no está determinado a producir tal efecto, según la misma hipótesis; luego, de suyo está indiferente para producir el efecto A o el efecto B; pero al producir el efecto A, y no el B, quedó determinado hacia el efecto A;

luego, a la vez está determinado y no está determinado. Si admitimos simplemente que no está determinado, resulta que es imposible que produzca ningún efecto, puesto que si produjera uno de los dos ya no estaría indiferente.

Artículo 2

NATURALEZA CAUSAL DE LA FINALIDAD

1. **El problema.** — Nos queda por resolver la otra cuestión sobre la finalidad, esto es, *su naturaleza causal.* Sabido es que ya Aristóteles colocó el fin entre las causas; a través de toda la escolástica hallamos confirmada unánimemente la tesis peripatética. La filosofía no escolástica ha prescindido en general de este aspecto del problema de la finalidad. Lo que ha discutido sobre todo es la existencia de la finalidad misma; pero del problema ulterior, es decir, si el fin actúa y dirige la actividad eficiente influyendo también como causa en el efecto de aquélla o sólo entrando en juego como una condición o requisito sin categoría causal, no suele discutirse fuera de la escolástica.

Sin embargo, este aspecto tiene su importancia: además de la necesidad de conocer el fin, tal como es en toda su realidad, la comprobación de que el fin tiene su parte en tal efecto, no como una mera condición sino como causa, nos hace ver las raíces profundas que la finalidad tiene en todo obrar y en todo ser real. Recordemos la diferencia existente entre la causa y la condición: aquélla *influye* en realidad en el efecto, ésta no influye, no es lo que produce el efecto, sino un requisito, aunque a veces puede ser absolutamente necesario, como cuando se trata de las condiciones llamadas *sine qua non.*

2. **Declaración.** — Expresemos, pues, con brevedad cómo el fin participa de la naturaleza de causa.

Lo que mueve a un agente para que produzca un efecto determinado, es también causa de dicho efecto. Es así que el fin mueve al agente, o causa eficiente, para que produzca su efecto. Luego, el fin participa de la naturaleza de causa.

Que todo aquello que mueve al agente participa de la naturaleza de causa, puede comprobarse atendiendo a que lo que mueve a tal agente para producir su efecto, influye también en dicho efecto por medio de la acción del agente, ya que esta acción ha sido ejecutada bajo la atracción o influencia del fin.

Ahora bien, lo que *influye* en algún efecto es causa de él, pues esto es lo que distingue la causa de la condición o de la ocasión.

Que el fin mueva propiamente al agente para producir su efecto es evidente si consideramos que, según lo ya demostrado, toda la actividad de la causa eficiente se desarrolla de acuerdo con algún fin, el cual atrae y determina al agente por medio de la bondad existente en sí mismo. Ahora bien, *atraer* al agente para que produzca su efecto es en verdad *moverlo*; atraer es como arrastrar; y lo que *mueve* al agente, ya lo hemos visto, entra en el orden de las causas.

No se diga que la moción ejercida por el fin sobre el agente no es con propiedad tal, sino que se trata de una moción metafórica. Porque, aunque es verdad que la moción ejercida por el fin sobre el agente puede llamarse metafórica si se la compara con la moción física o material, como el movimiento local, sin embargo, en sí misma es un verdadero influír en el orden espiritual o intelectual sobre la inteligencia y la voluntad, para que ésta desee el fin con eficacia poniendo los medios necesarios para obtenerlo.

3. **La finalidad en los seres irracionales.** — Siendo imposible tender a un fin si éste no es conocido previa-

mente, ¿cómo es posible que los seres irracionales participen de la finalidad en sus acciones? Dichos seres tienden también hacia un fin, pero no por sí mismos, ya que son incapaces de conocerlo, sino porque el mismo que los creó y les dio sus leyes los encaminó hacia un fin determinado. Tienden, por tanto, a su fin, no "moviéndose ellos mismos", sino "movidos por otro", como dice Santo Tomás, es decir, por el autor de la naturaleza.

Los animales que carecen de conocimiento intelectual, pero que tienen conocimientos y tendencias de orden sensitivo, se acercan ya algo a los seres racionales en su manera de tender hacia el fin; puesto que conocen el bien material o sensible, y se determinan a obrar atraídos por él. "Por lo cual, la causalidad existe de alguna manera en los brutos...; puesto que aquel apetito elícito sin duda es causado por la moción real del bien conveniente para ellos, la cual moción no puede referirse a ningún otro género de causalidad. Sin embargo, debemos añadir que dicha causalidad es imperfecta...; no tienden formalmente al fin en cuanto fin ni al medio en cuanto medio...; por ello, con razón debe decirse que ellos obran por el fin más bien materialmente, que formalmente"[1].

4. **El acaso.** — El acaso, o el caso o casualidad, se opone a la finalidad. El caso es un efecto acaecido imprevistamente o fortuitamente, como cuando decimos "esto sucedió fortuitamente, al acaso", o también que "sucedió sin causa o sin motivo alguno". El caso, como efecto fortuito, puede definirse como "lo que acaece fuera de lo intentado por la causa". Lo que sucede después de previsto e intentado no se dice que ha sucedido al acaso o por casualidad. Pero al contrario, si uno pretende matar una fiera y sin quererlo mata a un hombre, decimos que lo

[1] SUÁREZ, D. M.: d. 23, s. 10, n. 15.

mató por acaso. Por esto mismo, se suele decir que el caso es ciego, porque sucede fuera de lo intentado o previsto.

Es evidente que para las causas segundas acaecen muchas cosas imprevistas, y en este sentido al acaso. Pero hablando con rigor, nada sucede al acaso, pues por lo menos la causa primera, Dios, todo lo prevé, queriéndolo positivamente o al menos permitiéndolo para algún buen fin.

TEXTO

¿Dios es la causa final de todas las cosas? (S. T., I., c. 44, a. 4).

Capítulo IV

LA CAUSA EJEMPLAR

"Ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut efectus determinatam forman consequatur".

"Para la producción de alguna cosa es necesario el ejemplar, a fin de que el efecto tenga determinada forma".

S. Thomas, I, q. 44, a. 3.

1. **Nexo.** — La causa eficiente, además de la causa final, necesita de otro complemento para poder obrar, es decir, del ejemplar. Debemos por ello completar el tratado de las causas con el estudio de este problema, que ha sido característico de la filosofía cristiana. Ésta dio especial importancia a la teoría de la ejemplaridad, o de la causa ejemplar.

2. **Nociones.** — *Ejemplar* es aquella forma, disposición o modelo a cuya imitación obra de intento la causa eficiente al producir algún efecto.

El ejemplar o el modelo se llama también, en la terminología escolástica, *especie* y *forma. Especie* significa las características propias de un ser. Es lo que nos dice lo que es el ser. De aquí que, cuando la causa eficiente desea producir algún efecto, deba tener presente la especie a que tal efecto pertenece, para realizarlo de acuerdo con sus líneas específicas.

También se llama *forma*, porque la forma sustancial o accidental es la que determina a la materia para constituír con ella un ser determinado; la forma de hombre o de caballo o de planta, es la que da a estos seres su propia manera de ser. Por ello el artífice que quiere producir un ser, debe tener en cuenta, como ejemplar o modelo, la forma de dicho ser; forma no en el sentido de disposición externa o figura, sino en el sentido metafísico, esto es, en cuanto se contrapone a *materia*.

El ejemplar o modelo se ha llamado también, en terminología platónica, consagrada por la filosofía cristiana a partir de San Agustín, *idea*. Este término está lleno de contenido, tanto para Platón como para los primeros filósofos cristianos y para los filósofos que continuaron la tradición de aquéllos a través de la Edad Media y Moderna: suscita todo el sistema metafísico platónico agustiniano, que ha ido en gran parte insertado en el sistema escolástico y aun en el mismo sistema tomista.

3. **Proceso histórico.** — Lo primero que nos trae a la mente el término *idea* es representación cognoscitiva de algo.

Para Platón las ideas eran una expresión de las diversas cosas que existen en este mundo sensible. Pero no una expresión pasiva, como espejo, sino activa, como modelo; más aún subsistente, es decir, que tenía realidad propia, expresión sustancial, la cual es imitada por las cosas de este mundo. Así, esas ideas absolutas que tienen su realidad propia, existen fuera de este mundo sensible y sublunar, y son los modelos o ejemplares que imitan las cosas sensibles de este mundo. Éstas no son más que una sombra de aquéllas. La bondad y la belleza, por ejemplo, que vemos en el mundo sensible, no son más que un reflejo de la bondad y belleza sustanciales que existen en otro mundo superior, inmutable y eterno. Con nuestro cono-

cimiento alcanzamos aquel mundo superior, y por eso nuestra idea de la bondad y de la belleza es la misma e inmutable en todos los hombres, y la aplicamos indistintamente a todas las bellezas y bondades particulares que sólo de manera imperfecta y variable puede llamárselas buenas o bellas.

San Agustín se apropió esta concepción platónica, dándole una interpretación cristiana. Las ideas no tienen una realidad fuera de este mundo de las cosas sensibles como seres especiales distintos entre sí, cada uno de los cuales viene a sustancializar una idea diferente. El mundo eterno de las ideas no existe como una sociedad de ideas subsistentes, sino en forma diferente. Tal vez el mismo Platón no quiso, y así desea interpretarlo San Agustín, decirnos que las ideas existen en número infinito de realidades diferentes y subsistentes en un mundo inmutable y eterno. Lo que en realidad de verdad sucede, según la genial adaptación de la teoría de las ideas a la concepción cristiana, que nos legó San Agustín, es que Dios, en su esencia infinita, tiene la capacidad de ser imitado de manera inexhausta por los seres finitos y limitados que Él puede crear en número ilimitado y en perfecciones innumerables, debido a su omnipotencia creadora. Así resulta que en Dios mismo, en la esencia misma de Dios, está el modelo a la vez uno y múltiple de los diversos seres creados. Es uno porque es una sola y simplicísima la esencia divina. Y es múltiple porque Dios, por tener una esencia infinitamente perfecta, condensa en sí todas las perfecciones posibles. Ahora bien, Dios al crear las creaturas o los seres limitados buscó el modelo de sus efectos en su esencia divina, en la que encontró infinita variedad de perfecciones que imitar. En esta forma todos los seres creados tienen su modelo, su ejemplar, su idea en Dios. En Dios

está, pues, lo que Platón llamaba el mundo de las ideas ejemplares.

Esta concepción ha sido asimilada por Santo Tomás de Aquino. Prescindiendo de otras teorías que según San Agustín y los escolásticos que le siguen, como San Buenaventura, está, pues, lo que Platón llamaba el mundo de las ideas ejemplares en Dios, cual es la teoría de la iluminación directa de nuestras ideas por la luz increada de la verdad divina. Santo Tomás, al exponernos la propiedad ontológica del ser, su verdad, tiene ante todo presente la teoría de las ideas ejemplares en Dios. Las cosas son, ante todo, verdaderas en su ser, porque están conformes con la idea que Dios tuvo de ellas al crearlas. Idea que Dios contempló en su esencia, y que sacó, por así decirlo, de la riqueza infinita de su propio ser. Por eso puede muy bien decir Santo Tomás que Dios es la verdad primera e inmutable, la idea primera e inmutable, expresiones que pertenecen a la concepción agustiniana de las ideas ejemplares.

Aristóteles, como es sabido, no desarrolló la teoría del ejemplarismo. Para él las ideas no existen como ejemplares externos a las mismas cosas. Más aún, sólo de paso, si tal vez no la tuvo en cuenta, nos hace una referencia a la causa ejemplar, relacionándola con la causa formal, a la que llama también ejemplar. Pero la teoría misma del ejemplarismo no aparece en su metafísica.

4. **La causalidad ejemplar.** — Por ser el ejemplar, como ya hemos indicado, un complemento de la causa eficiente, participa, según los escolásticos, de la esencia de causa, y por eso podemos hablar con toda razón de la *causa ejemplar*.

Pero para ello es necesario que el modelo o ejemplar haya sido *expresamente tenido en cuenta por el agente.* "Como la pintura es hecha por el pintor para imitar a

alguien cuya figura se pinta. Pero algunas veces tal imitación resulta sólo accidentalmente, fuera de intención y por acaso; como sucede frecuentemente que los pintores hacen la imagen de alguno sin pretenderlo. Pero lo que imita alguna forma por acaso no se dice que esté hecho a imitación de tal forma, porque el «a imitación» parece importar orden al fin; de aquí que, como la forma ejemplar o la idea sea aquello a cuya imitación se forma algo, es necesario que se la imite a la forma ejemplar o a la idea de suyo o de intento, y no por acaso"[1].

Para que el ejemplar sea en verdad causa es, por tanto, necesario que el agente se determine un fin propio, es decir, que obre por algún fin, como sucede en todos los agentes intelectuales. Porque si un objeto resulta a imitación de otro, pero está hecho por un agente que no se ha determinado a sí un fin propio, aunque esto no suceda al acaso, sin embargo, "no existirá la esencia de ejemplar o de idea por la imitación de tal forma; pues no se dice que la forma del hombre al engendrar, sea la idea o ejemplar del hombre engendrado; sino decimos esto solamente cuando el agente se determina un fin obrando por dicho fin, ya sea que la forma que imita esté en el agente, ya sea que esté fuera del agente"[2].

Esto viene a expresar que para que una forma o idea sea en verdad causa ejemplar o modelo en el sentido estricto de la palabra, se requiere que haya sido tenido expresamente en cuenta, guiando en su acción al agente que produce el efecto o imitación. De lo contrario, la forma imitada fuera de intención no participa de la esencia de ejemplar o modelo, ni tampoco de la causalidad, pues es evidente que *de hecho* no ha influído en el efecto.

[1] S. TOMÁS, *De verit.*, q. 3, a. 1.
[2] Ibíd.

5. **Necesidad de la causalidad ejemplar.** — *a*) Según los escolásticos, y es pensamiento genuino de Santo Tomás, todo agente que no obra al acaso, *así como debe obrar por un fin, así también debe obrar de acuerdo con algún ejemplar o modelo que dirige su acción.*

Porque todo efecto procede o de un agente intelectual o de un agente que carece de inteligencia, cuales son los agentes naturales; en el primer caso el efecto procede de la idea que el agente tiene de lo que ha de ejecutar; en el segundo caso el efecto está producido también de acuerdo con la idea ejemplar que dirigió la acción del autor de la naturaleza, el cual, como agente intelectual, debió obrar de acuerdo con sus ideas ejemplares.

He aquí cómo Suárez nos propone este mismo argumento: "En aquellos seres que obran guiados por el entendimiento, es de suyo necesario el ejemplar a fin de que puedan dirigir su acción a un efecto definido de una manera razonable.

"Porque, comoquiera que por su naturaleza no se hallan limitados a dar a sus efectos determinadas formas, como lo están los agentes naturales, es necesario que se determinen por su propia índole intelectual; y aunque cuanto al ejercicio de su acción se determinen por la voluntad, sin embargo, *cuanto a la especificación y dirección* están guiados por el entendimiento, y para esto necesitan de ejemplares propios de tales efectos, a fin de que puedan producir esto de una manera artificiosa e intelectual" [3].

b) Todos los escolásticos admiten no solamente la necesidad del ejemplar, sino también su naturaleza causal.

La razón de ello es porque el modelo influye a su manera en el efecto.

Ahora bien, todo lo que verdaderamente influye en el efecto participa de la esencia de la causa.

[3] *Disp. met.*, d. 25. s. 2.

La influencia del modelo o ejemplar en el efecto consiste precisamente en que aquél dirige al agente, determinando la especificación de su acción, por cuanto, según fuese el ejemplar, el agente se conduce de una u otra manera en la producción del efecto.

Viene a ser el ejemplar como un guía, que nos enseña el camino para llegar al fin que nos hemos propuesto.

6. **En qué está el ejemplar.** – Suele disputarse acerca del elemento en que consiste propiamente el ejemplar. Tres son las respuestas principales:

a) algunos lo colocan en algún *objeto externo*, a imitación del cual la causa eficiente produce su efecto;

b) otros dicen que el ejemplar es *la misma cosa* o *efecto* que hay que hacer, en cuanto ya estaba conocida previamente por el agente en su propio *concepto objetivo*;

c) otros sostienen que el *concepto subjetivo* o la *idea* o *imagen* de la mente es propiamente el ejemplar.

Las tres opiniones tienen sus razones en favor; la opinión de Suárez, que es la última, nos parece la más probable:

En primer lugar, porque, aun admitiendo que en los tres elementos indicados puede hallarse la esencia del ejemplar, sin embargo, *el concepto subjetivo* es el que *más inmediatamente influye* o actúa, dirigiendo la causa eficiente.

En segundo lugar por la exclusión de las dos primeras opiniones. Pues la primera sostiene que el objeto externo es propiamente el modelo; sin embargo, esto no puede establecerse como norma general, pues muchas veces no se tiene ningún objeto externo que imitar; la segunda, que propone el concepto objetivo como ejemplar o modelo, no puede tampoco ser admitida porque tratándose de Dios no podemos decir que Él tenga en cuenta la misma cosa que ha de hacer por medio de su concepto objetivo; pues

Dios no puede depender de las creaturas como de modelos que tenga que imitar.

Es de interés conocer la autoridad del Doctor Eximio. "Por lo cual siempre me ha desagradado la opinión de aquellos que juzgan que en este asunto debemos pensar de diferente manera cuando se trata de las ideas ejemplares en Dios y en las creaturas, diciendo que los ejemplares de Dios consisten en el concepto formal o subjetivo y los ejemplares de las creaturas en el concepto objetivo, y viceversa. Pues esto no puede apoyarse en razón alguna: ya que, aunque en perfección distan entre sí enormemente estos ejemplares, sin embargo, en el modo de existir guardan la proporción de representación y causalidad, porque uno es participación e imitación del otro; como también sucede en el género de la causalidad eficiente o del fin, pues las causas segundas imitan la causa primera, en cuanto les es posible"[4]. Y en otra parte dice: "Porque si las creaturas conocidas previamente por Dios no son ideas, ¿por qué la misma cosa que ha de fabricarse debe serlo en cuanto está previamente conocida por el artífice"?

Se suele decir contra esta opinión que el concepto subjetivo debe primero conocérselo reflejamente, a fin de que pueda actuar como ejemplar; pero podemos contestar que no es necesario que haya un conocimiento reflejo del mismo concepto que nos guía en nuestras operaciones durante todo el tiempo en que ejercitamos nuestro influjo causal eficiente.

Nuestro conocimiento o concepto nos va guiando de hecho, sin necesidad de que para realizar la obra externa necesitemos ir reflexionando sobre lo que pensamos o imaginamos. El pensamiento y la imaginación nos guían insensiblemente; ellos son de suyo luz y no necesitan de otra luz para ser conocidos.

[4] *Disp. met.*, l. c.

TEXTO

La causa ejemplar ¿es algo fuera de Dios? (S. T., I., c. 44, a. 3).

CAPÍTULO V

RELACIÓN ENTRE LOS PRINCIPIOS EXTRÍNSECOS E INTRÍNSECOS DEL SER

"Nec aliquid... potest mente concipi, nisi intelligatur ens".

"Nada puede concebirse sin el ser".

S. THOMAS, *In IV Met.*, lec. 6.

1. **Nexo.** — Al terminar la exposición acerca de los principios extrínsecos del ser, resultará de utilidad relacionarlos con los principios intrínsecos y con la misma noción esencial del ser. En esta forma podremos apreciar una vez más la unidad que liga íntimamente entre sí todas las partes de la metafísica general u ontología. Vamos a resolver brevemente la cuestión, pues el lector tiene ya a esta altura los datos suficientes para poder juzgar acerca de la íntima conexión con que están relacionados todos los principios de la metafísica, tal como los hemos expuesto.

2. **Nociones.** — Recordemos algunas nociones o ideas, ya anteriormente expuestas.

1) *Fundamento,* en general, es aquello que sirve de apoyo en alguna manera. En *el orden lógico* el fundamento es como un punto de partida, un punto de apoyo, que nos sirve para llegar al conocimiento de otra verdad, que suele llamarse lo fundado.

2) El fundamento puede ser considerado, conforme a esta idea general, de tres maneras:

a) como *regla* o *norma* a la cual debe sujetarse lo fundado;

b) como *un todo potencial* del que lo fundado es parte. Así, por ejemplo, los conceptos universales vienen a ser fundamento en el cual están contenidos los particulares; y en general todo concepto superior puede llamarse fundamento del inferior, ya que lo contiene virtualmente, o, como suelen decir los escolásticos, lo contiene *en potencia.*

c) de manera que el fundamento sea algo que *equivale* enteramente a lo fundado. Para llegar al conocimiento de lo fundado y conocer el valor de éste, basta conocer su relación de igualdad con el fundamento que nos es ya sólidamente conocido. El fundamento contiene en este caso, no ya potencialmente, sino actual y formalmente, a lo fundado, sea total o parcialmente.

3) Entre los autores se habla de una fundamentación *directa* e *indirecta*, que también se suele llamar *reducción directa* e *indirecta.*

La reducción indirecta generalmente es considerada como la reducción al principio de contradicción, demostrando que lo opuesto a aquello que queremos fundamentar es absurdo y, por tanto, en virtud del principio de contradicción, lo que intentamos declarar es lo verdadero.

Reducción directa es lo que positivamente demuestra la verdad de lo que pretendemos fundamentar, es decir, con razones o argumentos positivos, de nexo, de igualdad, causal, etc.

También se suele llamar reducción directa aquella en que los términos de una proposición son conocidos mediante los términos de la otra proposición.

Nosotros mantenemos la primera noción de reducción directa y consideramos reducción indirecta la que se hace tan sólo *negativamente*, sin llegar a tocar el contenido positivo de los términos o proposiciones que queremos declarar.

4) Entre los escolásticos hay partidarios de la reducción directa de todos los principios al de contradicción; también los hay de la independencia de los primeros principios entre sí, de manera que cada uno de los primeros principios, de contradicción, de la razón suficiente y aun de causalidad, se derivan inmediatamente de la misma noción del ser.

Los tres principios de causalidad eficiente, de causalidad final y ejemplar tienen como fundamento próximo el principio de razón suficiente, y como fundamento remoto la misma razón esencial del ser; también el principio de contradicción es fundamento remoto de todos los principios.

3. **Nuestra opinión.** – Declaremos brevemente nuestra manera de pensar.

a) En primer lugar, creemos que los tres principios, de causalidad eficiente, final y ejemplar, tienen como *fundamento próximo* el principio de razón suficiente.

Ello en virtud de que este principio es más general o universal que el principio de causalidad eficiente, final y ejemplar. Lo cual es evidente, porque toda causa es una razón suficiente de la existencia del efecto. Sin embargo, no toda razón suficiente es causa, como ya hemos visto en su lugar. Resulta así que el concepto de causa, y, por tanto, el principio de razón suficiente es también más general que los principios de causalidad, los cuales vienen a estar contenidos en aquél como un caso particular de él.

b) Sin embargo, la *noción del ser es el fundamento del principio de razón suficiente,* como vimos al declarar este principio, y, por tanto, viene a ser el principio *remoto* y último de los demás principios, tanto si se trata de principios simples e incomplejos, como son los conceptos, como si se trata de principios complejos, cuales son las proposiciones.

c) *El principio de contradicción es ciertamente un fundamento indirecto de todos los demás principios,* como norma a la cual todos se deben sujetar. En este sentido, sólo se puede hablar de fundamento indirecto, por cuanto él solo no puede declararnos el contenido *positivo* de los otros principios. En el principio de contradicción, a no ser en cuanto que él no viene a ser más que una mayor explicitación de la idea de ser, no se hallan elementos positivos de los otros principios; en cambio, en el principio de razón suficiente están contenidos los principios inferiores como la especie en el género.

d) Por la misma razón que indicamos anteriormente, el principio de razón suficiente no puede estar positiva o directamente contenido en el principio de contradicción; por cuanto el mero análisis del principio de contradicción no nos da datos positivos con que podamos conocer el principio de razón suficiente.

4. **El principio de causalidad y la teoría del acto y de la potencia.** — El principio de causalidad eficiente está íntimamente relacionado con la teoría del acto y de la potencia pasiva. Aristóteles, al exponer la teoría del acto y de la potencia, aunque principalmente tiene a la vista la potencia pasiva, sin embargo, pone también ejemplos de potencia activa, lo que nos indica la íntima relación de ambas.

La potencia pasiva se contrapone al acto también pasivo. Sin embargo, el acto pasivo implica una perfección; como perfección el acto pasivo puede ser potencia activa; y en realidad toda potencia activa se funda y se identifica en un acto que llamamos pasivo.

El acto pasivo en último término y en su expresión última conceptual es el ser en cuanto ser, que nos da el concepto mínimo, pero esencial, de perfección. Y asimismo, el acto pasivo, en cuanto es expresión de perfección

por oposición a la potencia pasiva, es en su máxima expresión de la realidad y en su principio último, y, por tanto, en su último fundamento ontológico, el Acto Puro, es decir, el Acto subsistente por sí mismo, el primer principio simplemente hablando, Dios.

En esta forma se ven relacionados estrechamente todos los principios del ser, tanto los principios directivos como los principios constitutivos, tanto los principios extrínsecos como principios intrínsecos. Y todos ellos vienen a reducirse al ser, primer principio de toda la metafísica y de todos los conocimientos humanos.

5. **Conclusión.** – Concluyamos con palabras del mismo Santo Tomás, que nos dan la visión de la unidad de su metafísica en medio de su variedad: "Debemos decir que como *en las demostraciones es necesario hacer una reducción hasta llegar a algunos principios que son por sí mismos conocidos* para nuestro entendimiento, así también al investigar lo que es cada cosa; pues de otro modo tendríamos que ir de una u otra manera al recurso de lo infinito (o indefinido) en la demostración, y así se destruiría toda la ciencia y conocimiento de las cosas. Pero aquello que el entendimiento concibe primeramente y como lo más conocido y en lo cual se resuelven todos nuestros conocimientos, es el ser. De aquí que es necesario que todos los otros conocimientos de nuestro entendimiento se formen por adición al ser".

EPÍLOGO

Después de haber expuesto las líneas generales de la ontología, del ser en cuanto ser, parece conveniente y sumamente útil que echemos una mirada general sobre todo el camino recorrido, a fin de que podamos apreciar tanto la doctrina expuesta como el método seguido, y valorizar el fruto que hayamos recogido de nuestro estudio.

Para realizar mejor esta tarea, y apreciar en su valor el sistema de la filosofía tomista que acabamos de delinear, podemos atender a tres aspectos, los cuales dan un valor definitivo a cualquier sistema filosófico:

1) En primer lugar, para que una filosofía sea aceptable, debe ser conforme a la realidad. Ya que la filosofía debe ser explicación de la realidad, y su última explicación, si no quiere convertirse en una pura fábula y ficción intelectual.

2) Se debe atender a la eficacia con que evita los errores y los peligros en que más frecuentemente ha caído la inteligencia humana en su historia filosófica.

3) Finalmente, es necesario también considerar hasta qué grado los principios de una filosofía constituyen un sistema propiamente dicho, un cuerpo doctrinal dotado de unidad, ya que las diversas verdades o principios no pueden estar opuestos entre sí teóricamente: han de ser un reflejo de la realidad, y ésta es armónica, sistemática, llena de íntima y admirable unidad, en medio de su variedad y multiplicidad.

1. *Metafísica del realismo moderado.*

La filosofía debe ser una ciencia de la realidad. Pero la realidad no la podemos aprehender nosotros sino mediante nuestros conceptos e ideas. He aquí que nuestra filosofía, toda filosofía humana, tiene por fuerza entremezclados los dos elementos de concepto y de realidad, de idealismo y de realismo. Esto ha dado origen a dos excesos o extremos, que se han materializado frecuentemente a través de la historia de la filosofía: unos se han inclinado excesivamente hacia la realidad, pecando por exceso de realismo, y han formado la corriente de *realismo exagerado*. Otros, en cambio, han exagerado el aspecto conceptual de nuestro trabajo filosófico, negando o disminuyendo más de lo debido su contenido real, formando así la dirección, bastante abultada, del idealismo exagerado. Ambos extremos tienen sus consecuencias lógicas y metafísicas, que llevadas hasta lo último vienen en realidad a destruír toda filosofía: o bien conducen a un escepticismo absoluto, o bien llevan al panteísmo, según lo confirma repetidas veces la historia de la filosofía.

De aquí que la auténtica filosofía debe cuidadosamente distinguir lo que es real y lo que es conceptual en su propio sistema. Ciertamente que debe haber la mayor armonía entre los elementos subjetivos, que proceden de nuestra manera peculiar de pensar, y los elementos objetivos, que vamos tomando de la realidad. En ésta existe una variedad y multiplicidad de seres que nosotros no podemos conocer sino unificándolos en algún concepto común, dotado de unidad y de inmutabilidad, cuales son nuestros conceptos de las esencias. Es un error tan pernicioso atribuír a la realidad nuestra propia unidad conceptual (panteísmo) como negar a nuestros conceptos una auténtica percepción de la realidad, porque ésta sea múl-

tiple e individual (escepticismo). Hemos procurado, por nuestra parte, seguir el término medio en las soluciones que hemos propuesto en nuestra interpretación del sistema tomista. Vamos a indicarlo con algunos ejemplos.

En primer lugar, hemos echado los fundamentos de una metafísica realista que reconoce la objetividad de nuestros conocimientos en general, aceptando la solución positiva del problema crítico, el cual ya suponemos resuelto al iniciar la investigación metafísica. Pero hemos procurado, además, al exponer los principios del ser y especialmente el principio de contradicción, fundamentar el valor objetivo de dicho principio, que es el punto de partida de toda solución realista crítica.

Sin embargo, en la misma solución de los problemas metafísicos se puede todavía ir adoptando una posición más o menos exagerada e insuficiente, lo que hemos procurado evitar lo mejor posible.

1) Así, al tratar de *la esencia del ser*, hemos tenido en cuenta tanto la experiencia interna como la externa, y reconocido a la vez la naturaleza abstractiva de nuestro entendimiento. En esta forma hemos resuelto, con solución realista moderada, la antinomia primera de la metafísica entre la unidad y multiplicidad, entre la inmutabilidad y los cambios del ser. Nuestro entendimiento, por su poder de abstracción, puede prescindir de la pluralidad y diversidad de los individuos, recogiendo de ellos aquel elemento que les es común y objetivo, ya que en realidad, aunque son diversos entre sí, tienen una fundamental semejanza. De esta fundamental semejanza objetiva, forma nuestra inteligencia el concepto de ser uno o universal, aplicable a los diversos seres. Por tanto, la *pluralidad formalmente* existe sólo en las cosas, lo que reconoce nuestro entendimiento; pero la *unidad formalmente* existe sólo en quien conoce, pero no formada arbitrariamente, sino par-

tiendo de cierto fundamento que existe en las mismas cosas. Nada extraño, pues, si de acuerdo con esto resulta espontáneamente *la unidad perfectísima del concepto del ser* en el orden *lógico*, ya que esta unidad perfectísima formalmente sólo existe en nuestros conceptos, pero está perfectamente acorde a la vez con la experiencia y con nuestra manera abstractiva de conocer. En esta forma, nos apartamos a la vez del realismo exagerado, que defiende que la unidad conceptual se realiza exactamente de la misma manera en las cosas y en nuestra mente, y del idealismo que niega a nuestra unidad conceptual del ser todo valor objetivo. Aun aquellos escolásticos que niegan al concepto del ser la unidad perfecta, quitan, según nuestro juicio, *algo* de su verdadero valor objetivo a nuestros conocimientos, y, por tanto, se acercan al idealismo o conceptualismo más de lo debido.

2) Tratándose de la cuestión de *las propiedades trascendentales del ser*, hemos sostenido, con Santo Tomás, que ellas no difieren del ser realmente sino sólo conceptualmente; de aquí se sigue que el ser *no puede ser uno, verdadero y bueno por algo realmente distinto de él*, sino por su misma y propia realidad; lo que hemos afirmado contra algunos realistas exagerados, según los cuales a nuestro concepto de ser responde en las cosas una realidad, y a nuestro concepto de uno o verdadero o bueno responde otra cosa realmente distinta de la realidad del ser.

3) Lo mismo resulta claramente, según creemos, de nuestra exposición de la célebre *teoría del acto y de la potencia*, pues creemos haber elegido en ella la solución más coherente con el verdadero realismo moderado.

Pretender que el acto es limitado por una potencia realmente distinta, por cuanto el acto por su concepto sólo dice perfección y la potencia por su concepto sólo dice imperfección, es, a nuestro parecer, realizar un trán-

sito ilícito del orden subjetivo y conceptual al orden objetivo y real. Creemos que es posible considerar la misma realidad desde un doble punto de vista, es decir, ya como potencia, ya como acto, según las diversas propiedades o aspectos que ella nos manifiesta, de tal manera que la explicación de la diversidad se halla en la naturaleza abstractiva de nuestro entendimiento, que puede conocer un objeto sin agotar toda su realidad, y por otra parte la indivisibilidad o unidad de los dos aspectos proviene de la realidad misma del ser.

Del mismo modo se debe aplicar uniformemente dicha teoría a los problemas de *la esencia y la existencia, de los grados metafísicos, de la analogía metafísica y una univocación lógica del ser.*

Finalmente, creemos que aparece con claridad el realismo moderado del sistema en nuestra exposición de lo que se debe entender por *concepto subjetivo* y *concepto objetivo.* Éste, que es *lo que conocemos* y en cuanto lo conocemos, no es simplemente nuestro acto de conocer, nuestra idea psicológicamente considerada, *nuestra* representación del objeto; esto sería insuficiente. Aquello que conocemos es el concepto objetivo, que no es otra cosa que *el objeto mismo,* pero en aquel aspecto que por medio de nuestro acto intencional (concepto subjetivo) aprehendemos.

2. *La metafísica que distingue a Dios de las creaturas.*

Entre los graves errores filosóficos es sin duda uno de los mayores el del panteísmo. Éste confunde en una sola realidad a los seres finitos y al ser infinito, lo que implica graves desviaciones, tanto en el orden lógico, como en el metafísico y en el moral. Por ello es de gran importancia que toda filosofía pueda establecer, sin pecar por

exceso o por defecto, una debida distinción entre Dios y las creaturas.

1) Y, ante todo, ya al estudiar la misma esencia del ser, siguiendo a la vez las exigencias del análisis lógico de nuestro conocimiento del ser y los datos que la experiencia nos suministra, evitamos en la forma más natural el error panteísta de Parménides. En realidad, había allí una confusión de Parménides entre el orden lógico y el orden ontológico, ya que en aquél el ser aparece como uno y en éste aparece como múltiple y diverso. Ambos aspectos del ser los hemos distinguido, reteniendo la unidad objetiva del ser no como formal ontológicamente, sino como fundamental, es decir, *con fundamento en la realidad.*

2) Cuán abiertamente se oponga la interpretación tomista de *la teoría del acto y de la potencia* al panteísmo es cosa por demás evidente; y ésta es sin duda una de las razones por que ha llegado a tener tanta importancia dentro del sistema. Esta teoría no sólo explica debidamente el hecho de la multiplicidad y diversidad de los seres juntamente con el mecanismo de sus cambios, sino que también abre el camino para llegar desde la contingencia de los seres mudables, que son mezcla de acto y de potencia, hasta el ser absoluto y necesario, que es acto puro, puesto que mueve sin experimentar en sí movimiento alguno, y excluye toda contingencia y potencialidad pasiva.

3) Es evidente que merced a esta teoría aparece claramente *la diversidad esencial entre Dios y las creaturas*: *aquél* es el ser que existe por sí mismo, en el cual se identifica, *aun lógica y formalmente*, su esencia con su existencia; las creaturas, en cambio, no implican en su esencia el concepto mismo de existencia actual, sino que *están en potencia*, o son contingentes, sin que sea posible concebir manera alguna que las pueda confundir con el ser necesa-

rio. Son, pues, *esencialmente distintas de Dios*; es imposible pensar en panteísmo, ante esta esencial diferencia.

4) Asimismo, comoquiera que la explicación que hemos dado de la fundamental distinción de los seres, consistente en la exclusión o inclusión de la composición lógica del acto y de la potencia, sea suficientemente clara y con un perfecto fundamento metafísico, al tratar de *la limitación del acto por la potencia* hemos resuelto también el problema mediante *la distinción lógica con fundamento en la realidad.* Sin contar con las otras dificultades existentes contra la distinción real como requisito para la limitación formal del acto por la potencia.

5) Por lo mismo, al establecer la *analogía metafísica real* que nos explica la distinción fundamental entre Dios y las creaturas, a la vez que su conexión ontológica, insistimos en otro de los aspectos de la metafísica tomista incompatibles con el panteísmo. Pero, con el fin de no dar lugar al agnosticismo teístico, hemos evitado las dificultades que podrían surgir de insistir demasiado en la analogía, estableciendo *la univocidad lógica del ser.*

6) Finalmente, hemos procurado establecer sólidamente aquellos principios del sistema tomista, que lo son de toda la filosofía escolástica y de toda auténtica filosofía, cuales son los principios metafísicos intrínsecos del ser, el principio de contradicción y de razón suficiente, y los principios extrínsecos como el principio de causalidad eficiente, final y ejemplar.

3. *Unidad sistemática.*

Toda ciencia es tanto más recomendable como argumento de su solidez, cuanto más procura unir a los datos reales de la experiencia una clara unidad entre sus diversas partes. Es, pues, la unidad recomendación del sistema, y ha sido por ello nuestro intento especial al exponer la

esencia de la filosofía tomista, hacer brillar la unidad de la síntesis peripatético-tomista; pero, precisamente, siguiendo las líneas de la tradición hemos demostrado a la vez la íntima y segura unión de las cuestiones capitales de la metafísica tomista. Esta unidad de nuestra exposición del sistema aparece tan clara, que fácilmente se la puede descubrir, comparando las afirmaciones capitales entre sí y estudiando el nexo que las une.

Sin embargo, a manera de recapitulación y para facilitar el trabajo de síntesis de los lectores, vamos a indicar los puntos principales de unidad y de coherencia del sistema tomista.

1) *La metafísica, como ciencia del ser*: Toda la metafísica tiene el concepto de ser en cuanto ser como punto de partida. Éste es su objeto propio y formal, que la distingue de las otras ciencias, y por eso debe comenzar por el estudio inicial de la esencia del ser en cuanto ser, que no es otra que la *mera aptitud para existir realmente*. Pero esta característica es el *mínimo necesario* y el requisito indispensable para todo ser real, por donde la esencia del ser en cuanto ser es a la vez *simplicísima y trascendente*.

2) *Las propiedades del ser.* De la misma esencia del ser brota la primera propiedad, que es *la unidad*, propiedad absoluta que viene a darnos la fundamental característica positiva del ser en cuanto ser, y de la cual hemos formado nosotros el que hemos llamado *principio de unidad del ser*, que nos ha dado el hilo conductor de todo el sistema tomista.

3) *Los principios del ser.* De las tres propiedades del ser fluyen los que tradicionalmente se han ido llamando principios metafísicos, el de identidad y no contradicción, el de razón suficiente y el de conveniencia o bondad del ser.

4) *El ser posible y el ser actual.* Si atendemos a la posibilidad y actualidad del ser, descubriremos fácilmente

que el ser posible implica la coherencia intrínseca consigo mismo en virtud de sus mismos principios constitutivos, y no por algo extrínseco a él en el orden formal, aunque en el orden fundamental en último término depende de Dios; de la misma manera, el ser actual lo es no por alguna realidad distinta de él, sino por su propia entidad.

5) *Los constitutivos intrínsecos del ser.* Por lo mismo hemos tenido que establecer que el ser real creado, que es el primero que conocemos experimentalmente, está constituído por *el acto y la potencia*; pero ambos constitutivos, que participan de la razón del ser, no pueden ser realmente distintos entre sí, ya que de lo contrario deberíamos admitir que una entidad, la potencia, se distingue de otra entidad, por un acto o realidad realmente distinta de ella misma, lo que sería contrario al principio tomista de la unidad del ser. De aquí fluye la imposibilidad, en su sentido literal, de la tesis tomista de la pura potencia, la cual en virtud de los principios superiores del tomismo debe sólo admitirse en un sentido relativo; y asimismo, en virtud de los mismos principios tomistas repugna que el acto esté limitado por una potencia realmente distinta. Sólo así se puede verdaderamente concebir el ser como necesariamente constituído por su unidad, totalidad y perfección, esto es, por su acto; de aquí fluye también la tesis tomista de que el acto es simplemente anterior a la potencia.

6) El mismo principio hemos aplicado consecuentemente en el problema de *la esencia y la existencia; en el de la composición entre los grados metafísicos; en el de la multiplicación de los individuos dentro de la misma especie en virtud del principio de individuación.* En todos los casos la distinción que se ha debido admitir entre los diversos constitutivos, ha debido ser lógica, y no real, siempre en virtud del principio de unidad del ser.

7) *La materia y la forma.* También al tratar de la composición de los seres materiales, según la teoría aristotélica, admitida por todos los escolásticos, la distinción real entre la materia y la forma, impide, *en virtud del mismo principio de unidad del ser,* que la materia sea el principio *formal* de multiplicación y limitación de las formas. Por lo cual, tanto la materia como la forma tienen su propio ser, incompleto, de cuya unión resulta el compuesto sustancial. Esta composición sustancial explica a su vez *los cambios de los seres materiales.*

8) *Las divisiones del ser.* Por la consideración del ser creado, contingente y limitado, venimos al conocimiento del Ser necesario. Existe, por tanto, la división del ser en contingente y necesario, o en acto mezclado de potencia y en acto puro. La razón de ser es, por tanto, *metafísicamente análoga;* pero comoquiera que ambos coinciden en un concepto del ser propiamente tal y perfectamente uno en el orden lógico, parece que en este orden se debe admitir *la univocidad del ser.*

9) *La sustancia y el accidente.* Demostrada la objetividad de la sustancia y el accidente, debemos admitir, en virtud del mismo principio de unidad del ser, que tanto la sustancia como el accidente tienen su ser o realidad propios por los que inmediatamente se distinguen de toda otra realidad, y de sí mismos como no existentes, cuando están en estado de posibilidad. *La composición de sustancia y accidente,* la cual sólo puede darse en los seres contingentes, tiene su última explicación o fundamento en que el ser contingente, por lo mismo que tiene una esencia *lógicamente distinta* de su existencia, no puede ser absolutamente perfecto, y, por tanto, admite imperfección y composición, tanto en el orden sustancial, como en el orden accidental.

De este modo se ve claramente, una vez más, que el principio de la unidad del ser y su aplicación a la teoría

del acto y de la potencia rige las relaciones entre la sustancia y el accidente; nos da también, según el punto de vista que hemos expuesto, la explicación de la relación entre la hipóstasis y la persona.

10) *La relación.* También al explicar los constitutivos de la relación nos ha guiado el mismo principio de unidad del ser, puesto que hemos *identificado realmente* la relación con su fundamento, no multiplicando las entidades por el hecho de que concibamos diversamente una misma realidad.

11) *Las causas del ser.* Finalmente, los principios de causalidad los hemos relacionado con los principios de razón suficiente e identidad del ser y con el último principio, el de contradicción; y todos a su vez en la misma esencia del ser, que fue nuestro primer punto de partida en la exposición del sistema tomista.

4. *Conclusión.*

El lector que estudie profundamente el espíritu y la dirección del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, encontrará sin duda en la exposición que acabamos de hacer una expresión de él, aun cuando en algunos puntos secundarios no hayamos seguido *literalmente* al Doctor Angélico. Hemos procurado adoptar su espíritu y su método, analizar bien sus principios, y sacar de ellos las consecuencias que nos han parecido más lógicas. Creemos que esto es lo que haría el mismo Santo Tomás si tuviera que reeditar nuevamente su sistema. Es natural que en algunos puntos deba quedar indecisa la solución acerca del pensamiento mismo de Santo Tomás, pero ciertamente hemos procurado con toda sinceridad conocer y exponer el pensamiento del Doctor Angélico, aun cuando en algunos puntos no lo hayamos seguido.

Damos así por terminada nuestra obra, con la que hemos deseado servir a las inteligencias, y a la filosofía en

general, al profundizar en la medida de nuestras fuerzas en un mayor conocimiento y difusión del pensamiento y del espíritu de Santo Tomás de Aquino.

APÉNDICE

LA FILOSOFÍA TOMISTA COMO FILOSOFÍA INTEGRAL

1. *Planteamiento del problema.*

Hemos dicho anteriormente que la presente obra se limita a una *exposición de la filosofía tomista*, tal como la entendemos, de acuerdo con sus principios tradicionales, e inspirados en las líneas generales que la filosofía escolástica en general y el tomismo en particular han tenido hasta nuestros días. Con esto no queremos decir que el sistema tomista sea un sistema perfecto y definitivo. Como todas las obras humanas es una obra perfectible. Hasta qué punto pueda y deba serlo, he aquí un trabajo que los tomistas nunca deberían dejar de mano, pues no es digno de un filósofo recibir un sistema ya hecho, por muy perfecto que sea, sin analizar a fondo sus fundamentos, y estudiar si es posible su mayor perfeccionamiento. En este punto deseamos exponer claramente nuestro pensamiento acerca de la filosofía tomista en particular, y en general de la filosofía escolástica.

Bastantes años de estudio nos han convencido sinceramente de que la escolástica y el tomismo tienen un sólido fundamento, que se puede justificar a la luz de cualquier razón sana y bien intencionada. Es, por tanto, un sistema filosófico que tiene fundamento en la realidad. Más aún, creemos que comparado con cualquier otro sis-

tema filosófico, el escolástico y el tomismo es el sistema que en conjunto viene a ser una expresión más acabada de la realidad.

Pero, por otra parte, creemos que la filosofía tomista no es actualmente una filosofía ni perfecta, ni exhaustiva. No es perfecta, lo que es fácil de concebir tratándose de una obra humana, y no es exhaustiva porque el pensamiento humano, y cualquier sistema de conocimientos humanos, no podrá jamás abarcar entre sus redes todo el contenido casi infinito de la realidad.

Estas imperfecciones y deficiencias, llamémoslas así, del tomismo no significan que éste sea una filosofía falsa o equivocada. Lo único que significan es que no ha podido abarcar toda la realidad, y dar al espíritu una explicación completa de ella. En otras palabras, es un sistema filosófico verdadero en lo fundamental, pero no es completo. Deja ciertos aspectos de la realidad o simplemente omitidos, o no tratados integralmente.

2. *Perfectibilidad del tomismo dentro de su propio sistema.*

Estas afirmaciones pueden ser comprobadas tanto si se estudia la filosofía tomista dentro de su propio campo, de sus propias conquistas, de sus propios principios y de sus líneas tradicionales, es decir, de lo que ya tiene, como si intentamos hacer una excursión sobre las posibilidades que pueda haber fuera del campo actual de la filosofía tomista; en otras palabras, tanto si estudiamos el campo conquistado hasta ahora por el tomismo, como si pensamos en una ampliación de los horizontes actuales del sistema tomista.

En primer lugar, manteniéndonos dentro de los principios que son tradicionales y característicos de la filosofía tomista, todos confiesan que ellos, aun cuando no han dado

de sí todas las consecuencias que virtualmente contienen, pueden adaptarse a los nuevos problemas que se vayan presentando, y pueden asimilar nuevas teorías y nuevos puntos de vista formados por los mismos tomistas a la luz de los principios tradicionales, y conforme al progreso de las ciencias y a las necesidades sociales, religiosas, psicológicas que va experimentando, a través de las diversas épocas, la humanidad. En este sentido, creemos que todos los tomistas confiesan unánimemente que el tomismo no ha cerrado definitivamente el círculo de sus conclusiones, de sus conquistas y de sus nuevas adaptaciones a las exigencias modernas.

3. *Necesidad probable de ampliar horizontes, atendiendo al punto de partida.*

De tal modo, es necesario, creemos, que los tomistas extiendan también su mirada hasta examinar la posibilidad de nuevas conquistas y de nuevas luces que amplíen el actual campo de operaciones del tomismo. Dónde y cómo se puede sondear un nuevo punto de apoyo para el filósofo fuera de la filosofía tomista, no nos atrevemos todavía a determinarlo, pero creemos que es trabajo que no se debe dejar a un lado. Para ayudar a investigar ese nuevo campo de operaciones hacia el cual podría saltar el tomismo fuera de sus principios tradicionales, aunque sin renunciar a las actuales conquistas que se deba dar por definitivas; creemos que podrá orientarnos un examen de la formación histórica, y del espíritu característico del tomismo. Tal vez así podamos ver si es que algo falta todavía al horizonte tomista, comparándolo con cierta idea general que todos tenemos de la realidad, no sólo del mundo inorgánico, del cosmos, sino también de la compleja realidad del hombre y de esa otra realidad del Absoluto, que en forma más o

menos explícita toda inteligencia humana parece llevar escrita en sí misma con caracteres imborrables.

a) El horizonte histórico de la filosofía tomista.

Es verdaderamente curioso el punto de partida histórico de la filosofía tomista. La filosofía tomista, como la escolástica en general, son descendientes directos de la filosofía griega, en especial de la filosofía aristotélica. Antes de que la figura gigantesca de Aristóteles dominase el campo de la filosofía en la Edad Media, su sombra ejercía una verdadera influencia aun en los sistemas que generalmente reconocemos influídos por el platonismo. San Agustín, característicamente platónico, tiene rasgos aristotélicos innegables. En San Agustín hallamos la teoría de la materia y de la forma, de la sustancia y del accidente, y la concepción cosmológica de Aristóteles, que dominó toda la filosofía griega, y que incluía un sistema metafísico para la explicación del cosmos sensible. Pero esta afirmación es ciertamente indiscutible a partir del siglo XII, en que por virtud de las traducciones de los comentaristas árabes al latín, fue Aristóteles, con evidente preferencia sobre Platón, el maestro de toda la escolástica.

Aristóteles, a su vez, aunque formado en la escuela de Platón, sacó de éstas los materiales de *la filosofía presocrática,* que fueron el verdadero punto de partida de su metafísica. No en vano el primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles es un resumen, análisis y crítica a la vez, de la filosofía presocrática. Aristóteles critica las teorías presocráticas acerca de los primeros principios, pero no modifica el punto de partida del filosofar de los presocráticos. Y de aquí que en realidad se mueve en el mismo ambiente que ellos. Ambiente de los presocráticos es el Cosmos visible, la última constitución de los cuerpos materiales, y sobre todo, lo que dio origen a las investiga-

ciones presocráticas, y fue a través de todo el período presocrático, el verdadero aguijón del pensamiento humano, *el problema de los cambios o mutaciones de los cuerpos sensibles*: cómo los vegetales se convierten en carne de los animales; cómo se pueden producir unos animales de otros, unas plantas de otras; las trasformaciones de los cuerpos inanimados, por ejemplo, al ser sometidos al fuego; cómo la tierra, los productos minerales, son asimilados y trasformados por las plantas; y, si nos trasladamos todavía a los primeros años de la investigación presocrática, veremos que llama la atención de los filósofos *el cambio y las trasformaciones atmosféricas y siderales*. No debemos olvidar que los primeros presocráticos fueron hombres de ciencia experimental y que ésta fue la base de su investigación filosófica. Estaban dedicados en un principio, y lo cultivaron intensamente, al estudio de las matemáticas, de la astronomía, de la física y de la geografía.

Para los presocráticos toda su filosofía se concentraba en dos problemas que convergían a un solo punto: la explicación de la constitución de los cuerpos (su último principio constitutivo), y la explicación de los cambios; en realidad, la solución del primer problema da la clave para resolver el segundo, o es la solución misma del segundo.

Los presocráticos no insistieron tanto, al menos explícitamente, y por eso los critica con razón Aristóteles, en el estudio del primer principio *eficiente* del movimiento. Las conquistas de Aristóteles sobre los presocráticos están en el establecimiento de *los principios completos que son necesarios para explicar los cambios y el movimiento*: no sólo los principios constitutivos en que los presocráticos cargaban su atención, sino también el principio eficiente y el principio final.

b) La actitud de Aristóteles.

Sin embargo, Aristóteles, según acabamos de indicar anteriormente, se mantiene dentro del mismo horizonte de problemas que los filósofos presocráticos. La filosofía de Aristóteles tiene como punto de partida la explicación del movimiento en los seres sensibles, del cambio, de las mutaciones de los seres materiales. Toda su *Física*, y podemos decir que también toda su *Metafísica*, tiene como centro este problema. La teoría de la materia y de la forma la ha inventado Aristóteles directamente para la explicación de los cambios de los seres materiales, y sólo en ellos se puede aplicar con toda propiedad. Cuando salimos del campo de las mutaciones entre los seres materiales, de la generación y corrupción aristotélicas, la teoría de la materia y la forma sólo tiene una aplicación impropia, análoga o metafórica.

La teoría de las cuatro causas está también dentro de la explicación de los cambios de los seres materiales. Para ello la construyó Aristóteles, y sólo tratándose de cambios en seres materiales se puede hablar propiamente de la necesidad de las cuatro causas, que Aristóteles simplemente exige para toda producción. Tal vez esto mismo explique mejor el hecho de que Aristóteles no tuviera presente la posibilidad de una producción creativa en la cual no entran las cuatro causas, por faltar la materia *de la cual (ex qua)*.

La teoría del acto y de la potencia es en Aristóteles un aspecto de la teoría de la materia y de la forma. En realidad, a través de toda la metafísica aristotélica, la explicación de la teoría del acto y de la potencia se mantiene exclusivamente dentro del aspecto físico, como sucede también en la explicación de la teoría de las cuatro causas. Pero es fácil convencerse de ello estudiando el libro IX

de la Metafísica, dedicado por Aristóteles a la potencia y al acto. Sus ejemplos, y sus aplicaciones, todo el ambiente de este libro IX, se mantiene dentro del plano de la física, es decir, del mundo sensible. En realidad, creemos lo más probable que Aristóteles descubrió primero la teoría de la materia y de la forma, y como una ulterior explicación de ambas, excogitó la teoría del acto y de la potencia.

La Teodicea de Aristóteles está íntimamente relacionada con la teoría de la materia y de la forma, del acto y de la potencia, y de la concepción cosmográfica de su tiempo. He aquí en breves palabras todo el mundo de la realidad aristotélica: en este mundo sublunar están los seres compuestos de materia y de forma propiamente tales, seres generales y corruptibles, por estar sometidos al cambio de la generación y corrupción de las formas, permaneciendo siempre la materia primera, receptáculo de aquéllos. Estos dos elementos, constitutivos, o causas intrínsecas, de los seres móviles o corruptibles, están completados por el principio agente del movimiento y por su principio final. Estos dos principios son en último término extrínsecos a este mundo sublunar. El principio agente inmediato de la generación y corrupción es la primera esfera celeste que rodea a la tierra. El movimiento de ésta es a su vez producido por las otras esferas hasta llegar a la última, cuyo movimiento es producido por la contemplación del primer motor que es inmóvil, pero que causa el movimiento al ser conocido por las inteligencias de las esferas. Tal vez el único ser propiamente espiritual para Aristóteles sería el *primer motor*; los demás motores o inteligencias celestes ya tienen cierta materia, aunque no es corruptible, y, por tanto, hablándose de ellos podemos pensar en cierta composición de la materia y de la forma, del acto y de la potencia.

En una palabra, la *Metafísica aristotélica* es una metafísica hecha para explicar el mundo material, los seres materiales, especialmente los cambios operados en los seres corruptibles que constan de materia y de forma.

c) La herencia que recibió la escolástica.

Es evidente, y admitido por todos los escolásticos, que la escolástica ha conservado en sus líneas generales la estructura de la metafísica aristotélica, los duplos materia y forma, potencia y acto, sustancia y accidente. Por influjo del cristianismo se debió corregir, explicar y completar la filosofía de Aristóteles. Pero la estructura, el armazón metafísico permaneció intacto. Y si esto es cierto de la generalidad de los escolásticos, lo es de manera especial de Santo Tomás de Aquino. Ningún escolástico ha seguido tan estrechamente el sistema de Aristóteles, como Santo Tomás de Aquino. De aquí que la metafísica tomista, y toda su filosofía, más aún la estructura racional de la teología, es característicamente aristotélica, y se puede decir que no sale nunca de los moldes del Estagirita. Pero de ello resulta que la filosofía tomista especialmente, y en general toda la filosofía escolástica, tienen el mismo carácter, la misma orientación, el mismo panorama que la metafísica aristotélica. Su punto de partida es el mismo de la filosofía griega y de Aristóteles: la explicación del cambio en los seres, por el tránsito de la potencia al acto. Esto es tan cierto que actualmente en casi todos los manuales de filosofía escolástico-tomista podemos leer frases más o menos como la siguiente: "el problema de la explicación del cambio y de las mutaciones de los seres, o del tránsito de la potencia al acto, es el problema fundamental de la metafísica. Por no haber sabido resolver bien este problema Parménides cayó en el panteísmo monista, negando la existencia del movimiento. Heráclito cayó en el relativis-

mo absoluto negando la existencia del ser y afirmando el devenir puro o absoluto; en cambio, Aristóteles halló la solución intermedia con su teoría de la materia y de la forma, del acto y de la potencia, dando la explicación satisfactoria de las mutaciones de los seres".

d) Primeros motivos para ampliar horizontes.

Todo esto es muy exacto y verdadero. Pero nosotros nos preguntamos: ¿Es posible que toda la Metafísica tenga como *problema central* el de la explicación de los cambios en los seres? ¿Es posible que a partir de ese problema se pueda construír una metafísica general que abarque todos los aspectos del ser? ¿No hay en nosotros, especialmente en la complicada vida del espíritu humano, problemas tal vez más centrales para el hombre mismo que la explicación del cambio? Por tanto, ¿no habrá otro punto de partida para la metafísica más completo, más integral que el del cambio de los seres, o al menos que pueda completar la metafísica juntamente con este problema del cambio? La verdad es que siempre nos ha llamado la atención, pareciéndonos cierta estrechez de horizonte, el llamar problema central de la metafísica al problema de los cambios en los seres.

Pero hay todavía más. La metafísica aristotélica es una metafísica construída para explicar el cambio en el mundo material. Ahora bien, una metafísica cuyas estructuras directamente están tomadas *del mundo material*, y que, por tanto, están destinadas propiamente a la explicación del mundo material, ¿puede tener una aptitud integral o total para explicar también *el mundo espiritual?* Las complejidades del espíritu humano y de la divinidad, los mismos dogmas del cristianismo en su estructura racional, ¿podrán ser perfectamente explicados por una metafísica tomada del mundo material?

Las dos consideraciones precedentes parecen ya mostrar que es tal vez conveniente examinar si será posible hallar un nuevo punto de partida, un horizonte diverso que incorporar a la filosofía tomista, para que ésta pueda *ser una filosofía integral del mundo y sobre todo del espíritu humano y de Dios.*

4. Otros problemas inherentes al sistema tomista.

Además de que la filosofía tomista tiene ese carácter general de ser una filosofía del mundo material, y principalmente calcada sobre una interpretación de los cambios materiales de los seres, debemos también subrayar otro aspecto en el cual debe tal vez la filosofía ensanchar o corregir sus horizontes. Nos referimos al insistente *esquema racional* en que siempre se ha movido la filosofía escolástica, como herencia de Aristóteles, y que ha sido en especial adoptado por Santo Tomás de Aquino. No cabe duda de que la inteligencia de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino congenian en el aspecto de un predominio del intelectualismo, o si se quiere llamar del racionalismo (en el buen sentido de la palabra), que tiende a enfocar la solución de los problemas con un método matemático, de evidencia lógica, estrictamente racional.

Sería un gran error querer rechazar la lógica, la explicación racional o intelectual, sustituyéndolas por motivos ciegos en los cuales ni la razón ni la inteligencia hubieran descansado. Pero, a la vez, puede haber un exceso de intelectualismo o de racionalismo en la aplicación de los esquemas lógicos, del silogismo, y de las pruebas racionales.

Este aspecto de la filosofía aristotélico-tomista no es solamente metódico, sino que también es metafísico. Es una tesis característica de Aristóteles y aceptada por toda la escuela estrictamente tomista (pero no por todos los esco-

lásticos), la de la supremacía de la inteligencia sobre la voluntad, y del conocimiento sobre el amor. Tanto para Aristóteles como para Santo Tomás, la operación característica, la operación más excelente y digna del hombre, en cuyo ejercicio está la plenitud de la perfección y de la felicidad humana, es la operación de la inteligencia. Por ella el hombre llega a la cumbre en la realidad ontológica de los seres creados. Santo Tomás ha aceptado plenamente este punto de vista aristotélico, que implica no sólo una cuestión de método, como acabamos de indicar, sino también una posición metafísica. El método aristotélico-tomista es predominantemente intelectualista, porque da una preferencia, más aún, una exclusividad, a la inteligencia y a la razón en la adquisición de la verdad. Pero, además, supone una actitud metafísica, la tesis de la supremacía ontológica de la inteligencia sobre la voluntad.

El predominio intelectual de este método y de esta actitud metafísica en Santo Tomás es tan evidente, que no creemos que necesite demostración. Basta recorrer cualquiera de sus páginas, para poder comprobar que en el Santo la voz de la voluntad y la del amor son consultadas con gran parsimonia en relación con la voz de la inteligencia y de la razón. Todo tiene que hallar una explicación racional dentro del sistema tomista, y vemos a veces al Doctor Angélico, en su afán de querer explicarlo todo, llegar a motivos racionales poco convincentes.

En este aspecto de método debemos tener en cuenta cuál es el fin del método en la investigación y en la comunicación de la verdad. Ahora bien, lo que el hombre desea es llegar a poseer plenamente la verdad y poder comunicarla a los demás. Pero resulta que para muchos hombres la acentuación del esquema racional, la insistencia en las pruebas racionales de una tesis metafísica, la co-

nexión fría de los raciocinios, no dan tanta luz como otras pruebas que no revisten esas características puramente intelectuales o racionales.

Se nos dirá que la filosofía no es oratoria y que no se trata de convencer con argumentos retóricos, sino más bien de dar luz a la inteligencia. Su fin no es precisamente mover la voluntad, sino ilustrar la inteligencia. Pero precisamente la inteligencia no puede a veces, en su afán de comprender la realidad, tener suficientes puntos de apoyo en esquemas demasiado escuetos, que nos dan sólo el esqueleto de la realidad, y no el aspecto vital, a veces el aspecto más ontológico de ella. Para algunos hombres la luz intelectual, puramente racional, no es tan fuerte, y para muchos no parece suficiente.

No hace mucho, en una exposición que hizo el arzobispo de Cantorbery, a invitación de una entidad tomista, acerca de "El tomismo y las necesidades modernas", insistió sobre este aspecto de la filosofía tomista. Él creía que el hecho de que la filosofía tomista sea más intelectualista que voluntarista, más de Aristóteles y de Santo Tomás, que de San Agustín y San Buenaventura, era en conjunto una deficiencia del sistema tomista, y una de las razones por las cuales no podía influír debidamente en las inteligencias de los hombres de hoy día y, tal vez se podría decir, de los hombres de todos los tiempos. Terminaba el arzobispo su exposición diciendo que él pensaba personalmente de esta manera por su índole particular; él era más inclinado a la excelencia de la voluntad y del afecto sobre la inteligencia y la razón. Pero creía, a la vez, que esto mismo sucedía a la mayoría de los hombres.

Este intelectualismo del aristotelismo tomista ha sido frecuentemente notado en la filosofía de Santo Tomás. Sin duda, hay algunos autores para quienes Santo Tomás vino a realizar una síntesis entre el intelectualismo y el inmedia-

tismo propio de la filosofía platónica. Sin embargo, creemos que no es precisamente en este punto donde Santo Tomás realizó su mejor labor. Santo Tomás era de una naturaleza indiscutiblemente intelectualista, y por eso, si en algo mitigó el racionalismo y el excesivo intelectualismo de Aristóteles, fue porque hubo de admitir algunas tesis, algún ambiente nuevo, esenciales a toda filosofía cristiana. Al lado del Dios de Aristóteles puramente intelectual, debía existir el Dios del cristianismo, que era y que es el amor y la caridad subsistente. Con ello, el amor, la caridad, la voluntad, tienen en todo filósofo cristiano una importancia lógica y metafísica, desconocidas dentro de la filosofía aristotélica. Santo Tomás admitió solamente lo esencial, pero siguió dando en Dios y en las creaturas la preferencia al aspecto intelectual, a la razón, al conocimiento puro.

En cambio, San Agustín y San Buenaventura y toda la escuela escotista representan la acentuación determinada del valor supremo de la caridad y del amor para el hombre. Según muchos autores no escolásticos (recordamos las anteriores expresiones del arzobispo de Cantorbery y en general a la mayoría de los filósofos no escolásticos y a los pensadores católicos que no han dedicado especial interés a la filosofía), existe una tendencia más bien hacia una concepción agustiniana y bonaventuriana del hombre, de la vida, de la religión y del cristianismo, más bien que hacia una concepción estrictamente racional de tipo tomista o aristotélico.

A veces confieso haber recibido esta impresión en las clases de filosofía escolástica, tanto en las que yo he oído como en las que he dado a los alumnos. Aquí parece que falta algo. ¿Esto tan seco es la realidad?, me preguntaba una vez uno de mis alumnos. Por otra parte, he visto que ésta es la característica de la mayoría de los escolásticos, y de los profesores y de los escritores escolástico-tomistas:

la abstracción, el trabajo puramente intelectual, llega a dominar al espíritu humano, que se acostumbra a una disección fría de la realidad.

Ante estas consideraciones es posible preguntar —o, mejor, es plenamente justificado preguntar— si no sería conveniente que los tomistas estudiasen una vez más en serio qué es lo que se debe incorporar del espíritu de la filosofía de San Agustín, de la corriente que da preeminencia a la voluntad y al amor sobre la inteligencia y el conocimiento puro. El tomismo no necesita perder sus características esenciales para incorporar un mayor aprecio, una mayor insistencia, un mayor recurso a la voluntad, al afecto y al amor, y aun si es necesario una corrección de la tesis aristotélica de la supremacía de la inteligencia sobre la voluntad y del conocimiento sobre el amor. Ciertamente que el cristianismo (y la revelación siempre es una norma útil para el filósofo) ha dado preeminencia al Dios del amor sobre el Dios de la inteligencia. En sus relaciones con los hombres, los alardes de la divinidad han sido incomparablemente mayores en las demostraciones de su amor, que en las demostraciones de su poder y de su inteligencia; lo que parece haber sucedido en Dios es que todos los demás atributos suyos están al servicio de su amor. Y en particular las grandes actuaciones de la omnipotencia divina, los grandes misterios que ha excogitado la inteligencia de Dios en la obra de la creación, de la redención, de la justificación y de la salvación de los hombres, parecen haber estado al servicio del amor. En Dios es el amor el fin, todo lo demás parece ser camino. Y cuando Dios habla con el hombre le exige no un exceso de poder o de inteligencia, sino un exceso de amor. Las palabras del Kempis entrañan sin duda alguna una profunda sabiduría, una real filosofía cristiana: "no te pregun-

tarán cuánto has sabido, sino cuán bien has obrado; no te preguntarán cuánto has conocido, sino cuánto has amado".

¿No será, por tanto, necesario pensar seriamente hasta qué punto es conveniente ampliar el horizonte predominantemente racional e intelectual del tomismo, dando mayor cabida al amor y a la voluntad?

Se suele decir que las filosofías voluntaristas e intuicionistas incluyen serios peligros de desviaciones, especialmente hacia el panteísmo. El intuicionismo platónico ha dado origen ciertamente a sistemas panteístas, y de ellos es el mejor ejemplo su culminación en Plotino y en los sistemas filosóficos del renacimiento, que quisieron resucitar el antiguo platonismo. Pero tal vez lo más cierto es que tanto dentro de la línea intuicionista y voluntarista como dentro de la línea intelectualista y racionalista existen los mismos peligros de los mismos excesos. La historia nos lo ha confirmado. No hay que olvidar las desviaciones a que de hecho ha llevado el racionalismo. Windelband ha señalado el sistema panteísta de Eckart como una continuación lógica, como una evolución normal del racionalismo de Santo Tomás de Aquino. Evidentemente, esto no es justo. No tiene Santo Tomás de Aquino ninguna culpa de que se hayan cometido excesos de racionalismo, partiendo de su racionalismo moderado. Quien comete los excesos es el responsable de ellos, y el racionalismo de Santo Tomás no conduce lógicamente a panteísmo de ninguna clase, porque tiene principios sólidos para evitarlo. Ciertamente que cultiva con gran preferencia y aun con algún exceso el método racional; pero no debemos achacar a Santo Tomás la aplicación abusiva del método racional hasta el panteísmo, que hizo el maestro Eckart o algún otro de los racionalistas posteriores.

Pero una lección cierta se deduce de ello. Que también el intelectualismo y el racionalismo, de la misma

manera que el intuicionismo, tiene sus caminos abiertos hacia el error y no está enteramente seguro de guardar las inteligencias. Precisamente la historia de la filosofía moderna nos da una lección muy clara al respecto. El intelectualismo de Santo Tomás fue continuado por sus alumnos. Durante el siglo XVI, aun cuando con algunas mitigaciones, los filósofos tomistas fueron profunda y predominantemente, tal vez en exceso, intelectualistas. Citemos, por ejemplo, a uno de los discípulos de Santo Tomás, a quien, sin embargo, todavía se le quiere achacar el no haber seguido con toda fidelidad al maestro. Suárez parece haber mitigado la tesis tomista de la supremacía de la inteligencia sobre la voluntad, cuando por ejemplo nos dice que el conocimiento y el amor son constitutivos igualmente esenciales de la felicidad humana y de su última perfección. A pesar de estas mitigaciones de la tesis tomista, Suárez sigue siendo un pensador del estilo de Santo Tomás, profundamente intelectualista, discursivo, matemático en sus raciocinios, predominantemente racionalista en el sentido moderado de la palabra. Sus análisis se parecen a los de Santo Tomás, en el impecable trazado del discurso, en el frío uso de la inteligencia, en la implacable persecución de la verdad a la luz de razones teóricas. La filosofía escolástica, dentro de las escuelas que han tenido por maestro a Santo Tomás, tuvo el carácter predominantemente intelectualista.

Si estudiamos ahora el origen de la filosofía moderna, podría parecer a alguno que ella es una continuación de la filosofía escolástica en su aspecto racionalista. Los padres de la filosofía moderna son precisamente los grandes filósofos racionalistas de los siglos XVII y XVIII: ¿qué carácter más puramente racionalista que el de Descartes, o el de Leibniz y Spinoza, o el del gran propulsor del idealismo moderno, Kant? En realidad, la filosofía moderna,

que tantas veces ha entrado en la concepción panteísta del ser, ha sido predominantemente racionalista. Serán tal vez más los sistemas panteístas racionalistas que los intuicionistas o voluntaristas. Esto nos indica que no es tan cierto lo que se suele decir, a saber, que el intuicionismo y el voluntarismo son filosofías mucho menos seguras que el intelectualismo y la razón; que el predominio de la voluntad y del amor, tiene para el filósofo más peligros que el del conocimiento y el de la razón.

5. *Conclusión.*

Volvamos, pues, ahora a nuestras preguntas iniciales. La filosofía tomista es ciertamente una filosofía que nos da mucho de la realidad humana y divina. Pero ¿nos lo da todo? ¿No podría darnos algo más, bastante más? ¿No sería posible ampliar su horizonte injertándole nuevos métodos, nuevos puntos de partida?

Pero ¿cuáles deben ser las respuestas precisas a estas preguntas? ¿Cuáles son los nuevos métodos en que conviene insistir además del método ya tradicional dentro de la escolástica?; ¿cuáles son los nuevos puntos de vista que hay que tener en cuenta?; ¿cuál es el nuevo punto de partida, para la construcción de un sistema filosófico que esté de acuerdo con la realidad, o que pueda revelarnos aspectos interesantes de la realidad del mundo, del hombre y de Dios? Recordemos el problema del mal como punto de explicación de la realidad actual humana: el problema de la acción, que ha sido adoptado por Blondel como punto de partida de su filosofía... El problema de la religión que tan hondamente llega hasta el alma del hombre.

Es un campo virgen para los filósofos tomistas el estudio de la posibilidad de que la filosofía tomista eche nuevas raíces y pueda arraigarse más profunda e integral-

mente en la realidad, especialmente en la compleja realidad del hombre actual.

Sólo con este espíritu constructivo hemos propuesto las consideraciones precedentes, que en nada deben ni pueden disminuír nuestro aprecio por los valores positivos y eternos que ya tiene la filosofía escolástica, y en particular la de Santo Tomás de Aquino.

BIBLIOGRAFÍA

I

Obras sobre filosofía tomista

Adúriz, A., S. J.: *Crítica del conocimiento en Santo Tomás de Aquino* ("Ciencia y Fe", nº 5).

Alfaro Giménez, Juan, S. J.: *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1952.

Campodonico, Angelo: *Alla scoperta dell'essere faggio sul pensiero di Tommaso d'Aquino*, Milano, Jaca Book, 1986.

Clavell, Luis: *El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Colección Filosófica, Pamplona, 1985.

CLÉMENT, André: *La sagesse de Thomas Aquine*, Paris, Nouvelle Ed. Latines, 1983.

Collin, Henri, Pbro.: *Manual de filosofía tomista* (traducción de la 9ª edición francesa por Cipriano Montserrat), L. Gili, Barcelona, 1942.

De Finance, J.: *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Roma, 1965.

Derisi, Octavio N.: *Filosofía moderna y filosofía tomista* (2ª ed., 2 vols.), Cursos de Cultura Católica, Guadalupe, Bs. As., 1945.

Derisi, Octavio N.: *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual*, Universitas, Bs. As., 1975.

Domínguez, Dionisio: *Historia de la filosofía*, 7ª ed., Santander, 1953.

Fabro, C.; Ocáriz, F.; Vansteenkiste, C.; Levi, A.: *Las razones del tomismo*, EUNSA, Pamplona, 1985.

Gilson, Étienne: *L'être et l'essence*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1948.

Gilson, Étienne: *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Debedec, Bs. As., 1951.

Gilson, Étienne: *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 1985.

García López, Jesús: *Estudios de metafísica tomista*, EUNSA, Pamplona, 1984.

MANSER, G. M. (O.P.): *La esencia del tomismo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1947.

PITA, E. B., S. J., y CIFUENTES, J. I., S. J.: *El punto de partida de la filosofía*, Espasa-Calpe Argentina, 1941.

QUILES, Ismael, S. J.: *Filosofía de la persona según Karol Wojtyla*, Ed. Depalma, Bs. As., 1987.

RAHNER, Karl, S. J.: *Espíritu en el mundo, metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Herder, Barcelona, 1963.

RASSAM, J.: *Métaphysique de Saint Thomas. L'être et l'esprit* (2ª ed., Paris, 1971) (textos escogidos).

ROSANAS, J., S. J.: *Tomistas y tomistas*, Espasa-Calpe Argentina, 1942.

ROSANAS, J., S. J.: *Cuestión disputada en la filosofía escolástica*, Espasa-Calpe Argentina, 1943.

SEIFERT, Josef: *Essere e persona (Verso una fundazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica)*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1989.

SERTILLANGES, A. D. (O. P.): *Santo Tomás de Aquino* (2 vols.), Debedec, Bs. As., 1946.

SUÁREZ, F.: *Introducción a la metafísica* (trad. de J. Adúriz), Col. Austral, Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 1943.

TROISFONTAINES, Roger: *El existencialismo y el pensamiento cristiano*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao.

VERNEAUX, R.: *Filosofía del hombre (Curso de filosofía tomista)*, Herder, Barcelona, 1985.

WOJTYLA, Karol: *Persona y acción*, B.A.C., Madrid, 1982.

II

OBRAS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

a) *Ediciones en castellano*

SUMA TEOLÓGICA. Trad. de Hilario Abad de Aparicio, Moya, Madrid, 1881-83.

SUMA TEOLÓGICA. Trad. iniciada por L. Castellani, continuada a partir del tomo VI por I. Quiles, con excepción de los tomos XIII y XIV, preparados por A. Ennis, Club de Lectores, Bs. As., 1944-1951 (20 vols.).

SUMA TEOLÓGICA. Selección con introducción y notas de I, Quiles, Colección Austral, Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 1942; 2ª ed., 1943; 3ª, 1944.

TRATADO DE LA UNIDAD DEL ENTENDIMIENTO CONTRA LOS AVERROÍSTAS. Texto latino, versión castellana, introducción y notas de I. Quiles, Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 1946.

DEL GOBIERNO DE LOS PRÍNCIPES. Trad. de Alonso Ordóñez das Seyjas y Tobar. Edición e introducción de Ismael Quiles (2 vols.), Bs. As., Ed. Cultural, 1945 (Ed. Losada, 1964).

SUMA DE ASCÉTICA Y MÍSTICA. Reconstruída con textos de la *Suma teológica* y ordenada sistemáticamente, con introducción y notas de Ismael Quiles, Bs. As., Guadalupe, 1945.

SUMA CONTRA LOS GENTILES. Versión directa del texto latino por M. M. Bergadá. Introducción y notas de Ismael Quiles (4 vols.), Bs. As., Club de Lectores, 1951.

COMPENDIO DE TEOLOGÍA. Traducción de León Carbonero y Sol. Revisada por J. Rosanas, Ed. Cultural, Bs. As., 1943.

LAS MEJORES PÁGINAS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO, A. D. Sertillanges y Boulanger, O. P., Ed. Difusión, Bs. As., 1945.

EL ENTE Y LA ESENCIA. Texto latino con traducción, introducción y notas del Pbro. Dr. Juan R. Sepich, Univ. de Buenos Aires, 1939.

b) *Obras completas* *

(por orden cronológico)

París

1252 : Principio: Éste es el libro de los mandatos (O).

1254/56: Del ente y de la esencia (O).

1254/56: Comentario a los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo (C).

1254/56: De la naturaleza de la materia y de las dimensiones indefinidas (O).

1255 : De los principios de la naturaleza (O).

* Títulos en mayúsculas: obras fundamentales. (C): comentarios a obras ajenas. (O): Obras menores y opúsculos. (Q): "cuestiones disputadas y quodlibetales".

1256 : Principio: El que riega los montes (O).
1256 : Contra los que impugnan el culto de Dios y la religión (O).
Exposición del I decretal (O).
Exposición del II decretal (O).
1256/59: Exposición de Isaías (C).
1256/59: Exposición de San Mateo (C).
1256/59: DE LA VERDAD (Q).
1257/59: Comentario al tratado de Boecio sobre la Trinidad (C).
1258 : Comentario al tratado de Boecio "De las semanas" (C).
1259 : SUMA CONTRA LOS GENTILES, LIBRO I.
1259/60: Exposición del Cantar de los Cantares (C).
1260 : Comentario al tratado de Dionisio "Sobre los nombres divinos" (C).

ANAGNI

1260/68: De los artículos de la fe y de los sacramentos de la Iglesia (O).
1260 : (Después) De los juicios de los astros (O).
1260/72: Comentario al libro "Sobre el sentido y el sensato" (C).
Comentario al libro "Sobre la memoria y la reminiscencia" (C).

VILLA VECCHIA

1261/64: La cadena áurea (sobre los cuatro Evangelios), sobre San Mateo (C).
1261/64: SUMA CONTRA LOS GENTILES, LIBROS II, III y IV.
1260/64: Contra los errores de los griegos (O).
1264 : Sobre las razones de la fe, contra los sarracenos, los griegos y los armenios (O).

ROMA

1261/72: (Cadena áurea) sobre Marcos, Lucas y Juan (C).
Exposición de las Lamentaciones de Jeremías (C).
1264 : Oficio del Corpus Christi. Adoro te, devote. Oraciones piadosas (O).
1264/68: La forma de la absolución (O).
1264 : (Después) Respuesta a los 108 artículos (O).
Artículos nuevamente remitidos (O).
Respuesta de los 6 artículos (O).

1265/67: DE LA POTENCIA (Q).
1265/67: QUODLIBETALES 7-11 (Q).
1266 : Comentario a los tres libros Del Alma (C).
1266 : DEL ALMA.
1266 : SUMA TEOLÓGICA, PARTE I.
1266 : Del gobierno de los príncipes (O).
De la suerte (O).

VITERBO
1266/68: DE LAS CREATURAS ESPIRITUALES.
1266/72: SUMA TEOLÓGICA, PARTE II.
1267/68: Exposición sobre el profeta Jeremías (C).
1268 : De las sustancias separadas (O).
1268 : Comentario a los 8 libros de la Física (C).
1268/72: Comentario a los 12 libros de la Metafísica (C).
1269 : Respuesta de los 36 artículos (O).
1269 : De la perfección espiritual (O).

PARÍS
1269 : Comentario a los 10 libros de la Ética (C).
1269 : Comentario a los libros de la Meteorología (C).
1269/70: Exposición de los libros de Job (C).
1269/72: Exposición del Evangelio de San Juan (C).
1269/72: Comentario a los libros Perihermeneias (C).
1269/72: Comentario a los libros I y II de los Últimos Analíticos (C).
1269/72: Comentario al libro "De las causas" (C).
1269/72: Sobre la unión del Verbo encarnado (Q).
Sobre el mal (Q).
De las virtudes en general (Q).
De las virtudes cardinales (Q).
De la caridad (Q).
De la corrección fraternal (Q).
De la esperanza (Q).
1269/72: QUODLIBETALES 1-16, 12.
1270 : De la eternidad del mundo (O).
1270 : De la unidad del entendimiento, contra los averroístas (O).
1270 : Contra la doctrina de los que apartan de la religión (O).
1271 : Respuesta a los 13 artículos (O).

NÁPOLES

1272 : Comentario a los libros "Sobre el cielo y el mundo" (C).
1272 : Comentario a los libros "De la generación y corrupción" (C).
1272/73: Exposición sobre los salmos de David (C).
1272/73: SUMA TEOLÓGICA, PARTE III.
1272/73: Compendio de teología (O).
1273 : Exposición sobre la oración dominical (O).
1273 : Exposición sobre el Símbolo de los Apóstoles (O).
1273 : De los dos preceptos de la caridad y de los diez preceptos de la ley (O).
1273 : Exposición sobre la salutación angélica (O).
1274 : Respuesta al abad Bernardo (O).

Tiempo incierto (Opúsculos):

De las operaciones ocultas de la naturaleza.
De la mezcla de los elementos.
Del movimiento del corazón.
De los cuatro opuestos.
De las proposiciones modales.
De la demostración.
De las falacias.
De la naturaleza del accidente.
De la naturaleza del género.
De la naturaleza del verbo mental.
De la diferencia entre el verbo divino y el humano.
De los instantes.
Del principio de individuación.
Sermones varios.
Epístola sobre el modo de estudiar.

ÍNDICE DE NOMBRES

Adúriz, J.: 36.
Agustín, San: 361, 412, 413, 414, 442, 450, 451, 452.
Alberto Magno, San: 24.
Andrónico de Rodas: 37.
Anselmo, San: 6.
Aristóteles: 10, 34, 37, 39, 52, 64, 80, 83, 84, 85, 98, 115, 116, 117, 122, 123, 126, 129, 135, 142, 161, 198, 199, 200, 202, 206, 207, 212, 215, 236, 245, 247, 249, 310, 356, 361, 363, 374, 375, 399, 442, 443, 444, 446, 448, 451.
Avicena: 65, 199.

Bazzano, O. G.: 36, 96.
Bergadá, M. M.: 1.
Berkeley, G.: 299.
Billot, Card.: 321.
Blondel, L.: 455.
Boecio, M.: 51, 313.
Boyer, Ch.: 174.
Buenaventura, San: 24, 207, 451.

Capréolo, J.: 200, 201, 321, 322.
Castellani, L.: 1.
Cayetano, T. de Vio: 4, 19, 31, 57, 58, 146, 164, 174, 176, 195, 196, 201, 225, 267, 320, 322.
Cifuentes, J. I.: 36, 96.
Croce, B.: 89.

Chossat: 174.

de Aquino, Sto. Tomás: 19, 20, 24, 167, 174, 201, 274, 277, 278.
De Benedictis: 321.
De Finance, J. de: 4.
Descartes, R.: 12, 108, 454.
Descoqs, P.: 97, 102, 103, 174.
Dilthey, W.: 291.
Donat, J.: 347.

Eckart, Meister: 453.
Enis, A.: 1.
Euclides de Megara: 116.

Franzelin, J. B.: 103.
Frick, C.: 174, 273, 275, 278.

Garrigou Lagrange, R.: 174.
Geyser, J.: 378.
Gilson, E.: 4.
Grabmann, M.: 165, 166.
Gredt, J.: 157, 158, 174.
Günther, A.: 317.

Hegel, G. W. F.: 80, 85, 86, 87, 88, 89, 299.
Heidegger, M.: 3.
Heráclito: 80, 81, 85, 86, 87, 115, 446.
Hessen, J.: 376, 378.
Hócedez, E.: 166.
Hugon, E.: 156, 157, 174.
Hume, D.: 247, 290, 295, 299, 340, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 375.
Husserl, E.: 5.

James, W.: 291, 295.
Jaspers, K.: 3, 294.
Juan XXII: 26.

Kant, E.: 5, 33, 34, 86, 247, 290, 299, 317, 366, 370, 375.
Kempis, T.: 452.
Kierkegaard, S.: 3, 5.
Kruger, G.: 291.

Laminne, J.: 102.
Lavelle, L.: 3.
Leibniz, G. W.: 38, 99, 345, 454.
León XIII: 25, 28, 29.
Locke, J.: 290, 340.
Lossada, L. de: 276.
Lugo, cardenal: 174, 320.

Marcel, G.: 3.
Martínez del Campo, R.: 179.
Marxuach, F.: 174, 321.
Mendive, J.: 321.
Messer, A.: 376.
Mónaco, N.: 174.

Occam, G. de: 108.
Ortega y Gasset, J.: 291.

Parménides: 59, 115, 116, 261.
Peckman: 207.
Pelster, F.: 174.
Piccirelli, J. M.: 174.
Pío IX: 25.
Pío X: 25, 26, 29.
Pío XI: 25, 29, 30.
Pío XII: 25, 30.
Pita, E. B.: 36, 96.
Platón: 206, 343, 361, 412, 413, 414, 442.
Plotino: 247, 453.

Quiles, I.: 1.

Rosanas, J.: 179.

Sartre, J. P.: 3.
Scoto, D.: 6, 24, 58, 201, 321, 322.
Scheler, M.: 5, 291, 295.
Schiffini, S.: 321.
Seifert, J.: 4, 6.
Siger de Brabante: 166.
Silvestre (Ferrariense), F.: 174, 201, 320.
Soto, D.: 181.
Spinoza, B.: 375, 454.
Steenberghen, F. Van: 159, 164.
Stuart Mill, J.: 340.
Suárez, F.: 6, 49, 174, 201, 219, 226, 267, 278, 320, 322.

Terrien, S.: 321, 322.
Troisfontaines, R.: 4.

Valencia, G. de: 320.
Vázquez, G.: 174.
Victoria, L.: 213.

Windelband, W.: 453.
Wojtyla, K.: 3, 5.
Wolff, G.: 38, 317.
Wundt, W. H.: 291.

Zenón de Elea: 59.

ÍNDICE

Prólogo para esta edición (1946-1990) 1
Prólogo de la primera edición 7

INTRODUCCIÓN

Problemas generales 17
1. Diversos sentidos de la expresión "filosofía tomista" 17
2. ¿Qué se debe entender por "filosofía tomista"? 20
3. La filosofía escolástica 22
4. La filosofía escolástica y tomista, y la religión cristiana 23
5. La filosofía escolástica y la teología 24
6. La filosofía escolástica y la autoridad eclesiástica ... 25
7. La filosofía escolástica y la autoridad de Santo Tomás 26
8. La posibilidad de la filosofía como ciencia 33
Textos 36
Metafísica 37
a) Noción y división 37
b) Metafísica general 39
Textos 40

Parte primera

EL SER EN CUANTO SER

Capítulo I

LA ESENCIA DEL SER

Artículo 1. El ser, objeto de la metafísica 43
Textos 51
Artículo 2. El ser: sus diferencias, sus inferiores 52

CAPÍTULO II

LAS PROPIEDADES DEL SER

Artículo 1. La unidad 64
Textos 67
Artículo 2. La verdad 68
Textos 69
Artículo 3. La bondad 70
Textos 72
Apéndice. Sobre la teoría del conocimiento 73

CAPÍTULO III

LOS PRINCIPIOS NORMATIVOS DEL SER

Artículo 1. El principio de identidad y de no contradicción 79
Artículo 2. El principio de razón suficiente 99
Artículo 3. El principio de conveniencia o de bondad 105

CAPÍTULO IV

EL SER POSIBLE Y EL SER ACTUAL

Artículo 1. El ser posible 107
Artículo 2. El ser actual 111

CAPÍTULO V

LOS PRINCIPIOS CONSTITUTIVOS DEL SER, EN GENERAL: LA TEORÍA ARISTOTÉLICO-TOMISTA DEL ACTO Y LA POTENCIA

Artículo 1. Fundamentos 115
Artículo 2. Declaración de la teoría misma 122
Artículo 3. Relaciones entre el acto y la potencia 129
1. Prioridad entre el acto y la potencia 129
2. Otras relaciones del acto y la potencia 138
Artículo 4. La multiplicación y la limitación del acto 141
1. Nota metodológica 141

2. Nociones previas 143
3. Opiniones 145
4. La solución 146
5. La tesis contraria 155
Apéndice. Nota histórica sobre la opinión de Santo Tomás 161
Texto 168

CAPÍTULO VI

LOS PRINCIPIOS INTRÍNSECOS METAFÍSICOS: COMPOSICIÓN METAFÍSICA DEL SER EN PARTICULAR

Artículo 1. La esencia y la existencia 170
Textos 181
Artículo 2. Los grados metafísicos 182
Texto 186
Artículo 3. El principio de individuación 187
Texto 208

CAPÍTULO VII

LOS PRINCIPIOS INTRÍNSECOS FÍSICOS: LA COMPOSICIÓN FÍSICA DEL SER

Artículo 1. La materia y la forma 210
1. Multiplicación y limitación de la forma 214
2. La materia: en qué sentido es pura potencia .. 217
3. El compuesto de materia y forma 223
Textos 227
Artículo 2. La sustancia y el accidente 228

PARTE SEGUNDA

LOS GÉNEROS SUPREMOS DEL SER

CAPÍTULO I

LAS PRIMERAS DIVISIONES DEL SER

Artículo 1. El ser necesario y el ser contingente 237
Textos 244

Artículo 2. Las categorías del ser 245
Texto 249

CAPÍTULO II

ANALOGÍA Y UNIVOCIDAD DEL SER

Artículo 1. El problema y sus términos 251
Artículo 2. En el plano real 260
Artículo 3. En el plano lógico 269
Textos 285

CAPÍTULO III

LA SUSTANCIA Y EL ACCIDENTE

1. Nexo 287
2. Análisis de las nociones 287
3. Aspecto primordial de la sustancia 289
4. Filósofos antisustancialistas 289
5. Nuestra posición 292
6. Fundamentos experimentales del realismo sustancial 293
7. Fundamentos experimentales del realismo de los accidentes 296
8. El testimonio de la experiencia externa 296
9. La fundamentación conceptual del realismo de la sustancia 297
10. El concepto de sustancia y la filosofía aristotélico-tomista 298
11. Divisiones de la sustancia 300
12. Escolio teológico-filosófico 301
Texto 303

CAPÍTULO IV

LA PERSONA

Artículo 1. La hipóstasis y la persona 305
Artículo 2. La esencia de la persona 314
Artículo 3. El constitutivo formal de la persona 319
Artículo 4. Individuo y persona 324
Textos 331

Capítulo V

LA RELACIÓN

Artículo 1. Los términos 333
Artículo 2. La relación ¿está solamente en nuestros conceptos o también en las cosas? 339
Artículo 3. Constitutivo de la relación 349
Texto 350

Parte tercera

LOS PRINCIPIOS DEL SER, O LAS CAUSAS

Capítulo I

LAS CAUSAS EN GENERAL

1. Nexo 353
2. El problema causal en la filosofía 354
3. Causalidad metafísica y científica 355
4. Los problemas 355
5. Noción 356
6. Principio ontológico 356
7. Nota teológica 358
8. Nociones afines a la de causa 360
9. Divisiones de la causa 360
10. Nota 362
Texto 362

Capítulo II

LA CAUSA EFICIENTE

Artículo 1. Realidad de la causa eficiente 363
Artículo 2. El principio de causalidad 373
Artículo 3. La causalidad eficiente o la acción 379
Artículo 4. La causa instrumental 386
Textos 397

CAPÍTULO III

LA CAUSA FINAL

Artículo 1. El principio de finalidad 399
Artículo 2. Naturaleza causal de la finalidad 407
Texto 410

CAPÍTULO IV

LA CAUSA EJEMPLAR

1. Nexo 411
2. Nociones 411
3. Proceso histórico 412
4. La causalidad ejemplar 414
5. Necesidad de la causalidad ejemplar 416
6. En qué está el ejemplar 417
Texto 419

CAPÍTULO V

RELACIÓN ENTRE LOS PRINCIPIOS EXTRÍNSECOS E INTRÍNSECOS DEL SER

1. Nexo 421
2. Nociones 421
3. Nuestra opinión 423
4. El principio de causalidad y la teoría del acto y de la potencia 424
5. Conclusión 425

EPÍLOGO

1. Metafísica del realismo moderado 428
2. La metafísica que distingue a Dios de las creaturas 431
3. Unidad sistemática 433
4. Conclusión 437

APÉNDICE

LA FILOSOFÍA TOMISTA COMO FILOSOFÍA INTEGRAL

1. Planteamiento del problema 439
2. Perfectibilidad del tomismo dentro de su propio sistema .. 440
3. Necesidad probable de ampliar horizontes, atendiendo al punto de partida 441
4. Otros problemas inherentes al sistema tomista 448
5. Conclusión 455

BIBLIOGRAFÍA 457

ÍNDICE DE NOMBRES 463

Se terminó de imprimir
en agosto de 1990,
en Talleres Gráficos Linorap S.R.L.,
Sócrates 764, Ciudadela Norte.



El título de este volumen, "La esencia de la filosofía tomista", indica el marco y la importancia de su contenido. El autor se refiere a la "esencia" en el sentido más estricto, es decir, a la teoría del ser y de sus primeros principios, denominados también como "Metafísica general".

Con su claridad habitual, I. Quiles expone los grandes temas del ser y sus principios, del acto y la potencia de la materia y la forma, de la sustancia y el accidente, y, por fin, de las causas. El lector encontrará las vías por donde transita el pensamiento del Aquinate y las principales interpretaciones, dentro de las escuelas tomistas y de la escolástica en general.

A ello agrega su visión personal, de la filosofía del Angélico, de sus principales intérpretes y de la misma problemática.

La obra fue publicada por primera vez en 1946. Desde entonces el tomismo se enfrentó con las corrientes filosóficas de las últimas décadas, como la fenomenología, el existencialismo y el positivismo lógico. El autor señala en el Prólogo para esta edición las diversas modificaciones hermenéuticas del tomismo. Con ello anota que se han cumplido las exigencias de apertura ya requeridas en la primera edición

Tal es el caso de un ulterior recurso a los datos vitales de la experiencia humana como base ontológica más firme de las grandes tesis de la metafísica clásica. Así sucede con autores como de Finance, la obra de Karol Wojtyla *The acting person*; de J. Seifert, *Essere e persona*; y el mismo autor en su *Antropología filosófica in-sistencial.*

I. Quiles ha dedicado trabajos importantes al estudio del pensamiento de Santo Tomás: tales son sus comentarios de la edición castellana de la *Summa theologica*, de la mayoría de los 20 tomos (edición "Club de Lectores"), así como las notas de la primera edición de la *Summa contra gentes* (de la misma editorial, 4 vols.), *Tratado de la unidad del entendimiento* (traducción y notas, ed. Espasa-Calpe), y extractos de la "teología" y "ascética y mística" de la *Summa theologica* (de editoriales Espasa-Calpe y Guadalupe).